

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والہ الحمد لکما یبلغی لجلال وجہہ الکریم وعلیٰ  
 والتسلیم۔ اما بعد پس ہر عارف خبیر اور ماہر بصیر  
 مستطیر و بدرستگیر و صانع و آشکار ہی کہ علوم و ادراکات  
 دو قسم ہیں ایک قسم وہ ہے کہ جو باضطرار حاصل ہوتی ہیں  
 اور توجہ کو او سمیٹیں مداخلت نہیں ہوتی اور حجب و اوسکا ممکن نہیں  
 اور ایک قسم وہ ہے کہ جو محتاج باکتساب و نظر ہی اور علوص  
 بسطیح بذریعہ احساس حاصل ہوتی ہیں اوسے طرح فضل بھی  
 ویکساں اسباب و ذرائع سے ہی حاصل ہوتی ہیں اور مذہب  
 کہ علم اضطراری و یقینی جس طرح کہ حسن و تعقل سے حاصل ہوتا  
 ہے وہی دلالت الفاظ سے بھی حاصل ہوتا ہے اور دلالت  
 الفاظ و جمل کی افہامی پر قطعی ہوتی ہے چنانچہ یہ جملہ

بیان اشارہ کیا گیا ہی علم کلام و اصول عقائد اور علم اصول فقہ  
 میں بحال توضیح و تنقیح سب سے کوشش ہوئی ہیں اور سچلے اول  
 کلمات کی جوابی معافی پر دلالت قطعیہ کہہ رہے ہیں کلمۃ توحید  
 ہی اور اسکی دلالت اس بات پر قطعی ہی کہ کوئی آلہ یعنی معبود  
 بحق نہیں ہے بجز اللہ کی اور اس کلمہ کی دلالت میں اس معنی پر  
 شک کرنا ویسا ہی ہے کہ جیسا دیگر امور بدیہیہ و علوم ضروریہ  
 میں کوئی شخص تشکیک و اعتراض کری لکن چونکہ حسب مصالح مشہور  
 الذہن آیت بالا عاجیب خواص مان ہی ایک امر ہی تھا کہ اسکی  
 جزاء میں جہان اور امور متغیرہ و مستعجبہ واقع ہوتی ہیں وہاں  
 اس طرح کی لوگ بھی گزر گئی ہیں کہ جنہوں نے علوم ضروریہ و بدیہیہ  
 کا انکار کیا ہی اور ان علوم میں قبح کی ہے اور ملاحظہ کتب  
 علامیہ سے حالات ان لوگوں کی ظاہر ہو سکتی ہیں چنانچہ فرقہ  
 نادریہ کہ گروہ سوفسطائیہ میں سے ہی ہر امر قطعی و ضروری کو  
 شکوک سمجھتا تھا اور اس فرقہ کی لوگوں کا مقولہ تھا کہ نحو ہشاکول  
 یسا کون فی انشا کون اور صالح بن عبدوس کی حکایت  
 ہو راوردانی مالوفیات میں خلیل بن ایبک صفندی کا و نیز  
 رجب میں مذکور ہے کہ اوسکا ایک بیٹا مر گیا تھا اور اوسکی فریاد  
 سکو کمال رنج تھا اور ابو الہندی کہ اکابر فقہاء و علماء و مغنرہ سے  
 ی اوسکی تعزیت کو اوسکی پس گیا اور اوسکو دیکھا کہ نہایت رنج و ملا

اوسے اپنے بیٹے کے مرثیہ کا ہی چنانچہ ابوالنہیل نے اوسے کہا کہ میری  
 سمجھ میں نہیں آتا کہ تم کو اس قدر اپنے بیٹے کے مرثیہ کا حال کیوں ہوا  
 اسلیٰ کہ تمہاری نزدیک آدمی مثل زراعت کی ہی صالح بن عبد بن  
 فی جواب دیا کہ مجھ صرف اس بات کا رنج ہی کہ اوسنی کتاب الشکوہ  
 نہیں پڑھی تھی ابوالنہیل نے پوچھا کہ کتاب الشکوہ کون کتاب ہے  
 اوسنی کہا کہ ایک کتاب مبنی تصنیف کی ہے اسکا نام کتاب الشکوہ کی  
 اور اس کتاب کو شخص پڑھے اوسکی یہ کیفیت ہو جاوے گی کہ جو بات  
 وقوع میں آچکی اوس بات میں اس شخص پر ایسا شک پیدا ہو جاوے گا  
 کہ وہ یہ سمجھو گا کہ یہ امر واقع نہیں ہوا اور جو بات کسی طرح نہ ہوئی ہو  
 اوسکو یہ شخص سمجھنے لگے گا کہ وہ ہوئی اور وقوع میں آئی اسے  
 بن سبار بن ہانی معروف بنظام کہ ائمہ معتزلہ میں سے ہے اور ابوالنہیل  
 کا بہانہ تھا اور اسوقت اوسکی ہمراہ تھا اوسنے صالح بن عبد بن  
 کا یہ بیان سنکر کہا کہ اگر ایسا ہی ہے تو تم سمجھ لو کہ تمہارا بیٹا نہیں  
 یا یہ خیال کر لو کہ وہ اس قدر زندہ رہا کہ کتاب الشکوہ پڑھ چکا تھا  
 اور بعد اس کتاب کی پڑھنے کے مراد و مطلب نظام کا یہ تھا کہ جب  
 تمہاری کتاب میں یہ تاثیر ہی کہ جو شخص اوسے پڑھے اوسکو  
 واقعہ کی وجود میں اس قدر شک ہو جائے گی کہ اؤ کو بعد و تم  
 اور امور معدومہ میں اوسکو ایسا شک ہو جائے کہ اؤ کو موجود  
 کرنے لگتا ہی تو تم جو مصنف اس کتاب کی ہو چاہی کہ تم پر نسبت

اوسکی پڑھنے والی کے اوسکی مطالب مندرجہ کا زیادہ اثر ہو پس مرتبہ  
 تمہاری بیٹی کا جو ایک امر وجودی ہی اوسکو تم کیوں نہیں سمجھ رہی ہے  
 کہ وہ درحقیقت وجود میں نہیں آیا اور یہ کیوں نہیں خیال کر لیتی  
 کہ تمہارا بیٹا زندہ ہی لازم ہی کہ یہ خیال کر لو کہ وہ زندہ ہی اور جو  
 رنج اوسکی مرثیہ کا ہی اوسکو یہ تصور کر کی دور کر ڈالو کہ شاید وہ  
 نہ مرا ہو یا یہ سمجھ لو کہ وہ کتاب الشکوہ پڑھ کی مر اسلئے کہ  
 تمہاری کتاب کا یہ بھی اثر ہے کہ امر غیر واقع کو انسان واقع سمجھ  
 لیتا ہی پس اس امر کو کہ اوسنی کتاب الشکوہ پڑھی ہی اور حقیقت  
 وہ غیر واقع ہی تم واقع اور تحقق سمجھ کے رنج اپنا دور کر ڈالو اسلئے  
 کہ رنج تمہیں فقط اسی بات کا ہی کہ اوسنی کتاب الشکوہ نہیں پڑھی  
 اور وہ رنج خود بخود دور ہو جاوے گا جب تم اپنی ذہن میں یہ رنج  
 کر لو گی کہ وہ کتاب الشکوہ پڑھ چکا تھا اور اگر تم کو قدرت ہوتا  
 یہ نہیں ہی کہ اپنی بیٹی کی موت میں جو ایک امر واقع ہی شک  
 تم کو ہو سکے اور اوسکی کتاب الشکوہ پڑھنی کا جو امر غیر واقع ہی  
 تم کو یقین و احتمال نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ جو کچھ تمہنی کتاب  
 الشکوہ میں لکھا ہی سب غلط ہی اور جو امر واقع کہ بالا اضطراب  
 معلوم ہو جاوے یا وسکا جو ممکن نہیں اور امور یقینیہ کا عمل  
 بالا اضطراب حاصل ہوتا ہی اور انہیں شک کہنا اختیار ہی ہوتا  
 چنانچہ صالح بن عبدوس اس جواب شک کو ہشام کے نسخے



مہبوت و سالت ہو کی رہ گیا۔ مقصود اس حکایت کی نقل سی  
 یہ تھا کہ منجملہ عجائب روزگار کے جہاں یہ امر ہی کہ ایسی شے  
 با علم و ہنر بعض اجزاء زمان میں ظاہر و پیدا ہوتی ہیں کہ سوال  
 تک جسکا نظیر نہیں پیدا ہوتا وہاں یہ امر ہی کہ ایسی شے جسکا  
 ضروریات و منکرین قطعیات و بدیہیات ہی پیدا ہو جاتی ہیں  
 کہ عقلاء کو حیرت رہتی ہی کہ یہ کس قسم کے لوگ ہو کہ انہوں  
 ضروریات کا انکار اور قطعیات کا جھوٹ کیا لکن کوئی مقام حیرت  
 نہیں جہاں اور عجائب روزگار ظہور میں آتی ہیں وہاں منجملہ ان  
 عجائب کی ظہور و بروزان لوگوں تکاہی ہی اور ظہوران عجائب کا  
 کسی زمانہ مخصوصہ کی ساتھ محدود نہیں ہر خبر و زمانہ میں کسی  
 ایک قسم کا ام عجیب ظاہر ہوتا رہتا ہی اور کسی خبر و زمانہ میں  
 ایک امر نہایت عجیب و غریب بھی ظہور کر جاتا ہی چنانچہ زمانہ  
 حال کی ساتھ ہی ایک عجیب عجائب کا ظہور مخصوص ہوا اور وہ  
 عجیب عجائب و اعزب غرائب جسکا ظہور سن خبر و زمانہ میں تھا  
 مخصوص تھا یہ ہی کہ ایک یا دو یا چند بزرگوار فی اس زمانہ میں کلمہ  
 توحید کی معنی کو جو بالقطع معلوم ہی شتہ و مشکوک قرار دیکر  
 ایک سو پانچ احتمال و سکی معنی میں پیدا کئی اور ان جملہ احتمالات  
 اکثر احتمالات کو باطل قرار دیکر ان احتمالات کو صحیح قرار دیتے  
 کلمہ توحید کی مراد یہ قرار پاتی ہی کہ ہر چیز اللہ ہی اور اپنی تخلیقات

او نہوں نے یوں ظاہر فرمایا کہ خواہ ایک ہی صاحب نہیں جنہوں نے  
 خود پہلی ایک تفتا، فرضی لکھا اور بعد اوسکے اوسکا جواب آپ  
 ہی رقم فرمایا خواہ ایک صاحب نے اپنی خیالات بعض ایک تفتا  
 کے جسکو بلباس استفتا، او نہوں نے ظاہر کیا بیان فرمایا اور اپنی کیا  
 ایک ہم مذہب اور ہم رائی سی اوسکا جواب لکھوا دیا اور مجیب صاحب  
 نے بلباس جواب اس اپنی دعویٰ محال و باطل کو دلائل بنیادی  
 ثابت کرنا چاہا مگر ہر چیز اللہ ہی اور کینا کان یہ تفتا، اور جواب  
 چب کی شایع ہوا اور بعض ارباب دیانت و ایمان کو اس امر پر  
 بحال صراحت کی ہوئی کہ اس استفتا، و جواب کی جو حقیقت حکم  
 کلام واحدین ہی ایک ایسی رد کافی لکھی جاوے کہ عوام اس استفتا،  
 و جواب کو دیکھ کر گمراہ یا متحیر نہوں چنانچہ ایک نسخہ چھاپا ہوا اور  
 صحیح کیا ہوا اس تفتا، و جواب کا او نہوں نے حضور میں عالیجناب  
 کمالات ماب سلالۃ الائمۃ الانجاء شرف علیہم اعلیٰ قبلہ فضلاً و  
 کا ملین رئیس الاستحقاق اساطین دین ملاذ و ما وائی کلام و متبحرین شہداء  
 علم و کمال علامہ عظیم النظر و المثال حاوی اصناف علوم و مقول و مقول  
 کشف مضلات و شکلات فروع و اصول دریامی ناپید اکتا رصاف  
 و علوم القاصر عن البلوغ الی غور رائہ ارشیۃ الالباب لغیرہم علیہ السلام  
 الامجاد افضل من ارتاس فی الکمالات العلمیۃ و ساد فخر من صنفات  
 و حسن و اجاد المومنین اللہ بالذکار الثاقب و امجد من الثاقب اللہ من الثاقب

والفہم انتقاد مسفرع الاکابر والاجلہ رکن الدین والملة عرما محققین  
 شرف العلماء والعلماء عند الاسلام والمسلمین سنا والایمان والموسنین  
 المعترف بتفردہ وتقدسہ فی جمیع صنائع العلوم عظماء العلماء المعترفین  
 بحجراتہ کھلاء الفضلاء المستطاعون دون سداوقات فصلہ  
 رقاب صدور الفقہاء المکتحل بتراب مہتہ البصائر اکابر النہباء  
 عترۃ وجہ الزمان لفرة ریاض الایمان نسج وحدہ ووحید عہدہ  
 العالم العربیہ النحریر الحبر البارع الذی لا شبیلہ ولا نظیر سیدنا  
 السند ومولنا المستند السید حبیب حمید رب السید حبیب اللہ  
 الموسوی العلوی ما زال یادیا للانام الی الصراط السوی ومہنا  
 حیثات الاباطیل مہربانہ القوی شدید اعلیٰ کل ناکب عن الحق محو  
 کے پیش کیا اور چونکہ اس استفتاء وجواب اس امر میں تشکیک  
 پیدا ہوتی تھی جو روح ایمان اور جان دین اور اساس اسلام اور  
 اصل ایمان اور اس واجبہ سے لہذا رد کرنا اس استفتاء وجواب  
 واجب کفائی اور عظم عبادات اور اکمل قربات سی تھا بنا علیہ  
 جناب ممدوح فی بغیر پیش ہونی استفتاء وجواب مذکور کے  
 علی سبیل الاقتصاب والارتمال وی وقت اور اویسی حال میں  
 قلم برداشتہ ایک ایسی رد و بیغ دوافی اور حاوی وشافی اور کامل اور  
 کافی کہ رقم فرمائی کہ جملہ نسج عنکبوتی سائل و مجیب کے پاس پاشا و سلا  
 بلکہ لاشی ہو گئے اور کل سفسطہ اور مغالطہ پروازی اور کلی ظاہر و

آشکار ہو گئی اور ان سائل و عجیب سے کیا ہے کی برتو و ابطال کی  
 میں بین الیسی ایسی و قابل ستان دروغ و نکات و طراف  
 اقادات بیان ہوئی کہ ان نکات و ان عدل و انکی سائنس و انکی  
 احوال و انکی فہم و شہرت نہ ہو و انکی سائنس و انکی فہم و شہرت نہ ہو  
 کلام سائل و عجیب کی اس خوشنمائی و لطافت و جودت و طرافت  
 کے ساتھ ہر جگہ یہ سالیب متعبر و سالیب متعبر  
 ہو گیا کی کسی طرح کی گنجائش اپنی کلام کی بنانی کی اور جو اعتراضات  
 صحیحہ و نیر عاید کئی گئی ہیں انکی مثالی کی ان سائل و عجیب  
 کی لئے نہیں رہی چونکہ فقط و ضبط ایسے جو اسر و شہرت و عالیہ اور طب  
 رزینہ عالیہ کا ضروری تھا بنا و عالیہ نقل الانام محمد المعروف  
 ابن الفاضل السمعید الکامل العالم الاورع العالم جناب مولوی میرزا  
 ابن خیر الزما و العباد و قدوة ارباب الفضل و الرشاد و شہیر ساقبہ  
 فی البلاد جناب مولوی مرزا میرزا احمد اللہ علی محلے نے اجماع  
 آخذ منہ الحور و الغلمان فی چاہا کہ ایک کتاب مستقل میں اول و شرف  
 و جواب کو تمامہ وارد کر دینا جسکی برتو و ابطال جناب سید  
 سی محل میں آئی ہو و بعد اسکی جو کچھ کہ جناسیہ علامہ فی جواب میں و و  
 استفادہ و جواب کی کہ حکم کلام و احادیث میں تقریر و تقریر و تقریر و تقریر  
 وارد کر دینا کہ صنف و ہر کار پر غرضت باقی و یادگار ہے اور علامہ و سالیب  
 علامہ نفیسہ جلد ۱۱ میں سائنس و شہرت و عالیہ کی جو کلام تحسین النظام میں

جناب سید علامہ کے سمرج و مستخرج ہی متلفع ہوں اور اچھ و ثواب و سکا  
 الی یوم الحساب و انشاء اللہ الوہاب جناب سید علامہ کو پہنچنا ہے لیکن  
 قبل اسکے کہ اصل استفادہ و جواب مع رد نوشتہ جناب سید علامہ نقل کیا جا  
 چند امور کا ذکر اہم و ضروری ہی اول یہ کہ جو کچھ جناب سید علامہ  
 فی رد میں استفادہ و جواب کی رقم فرمایا ہی اوس میں کوئی ایسا  
 نہیں کہ جس میں کسی ایسا سلام کو شک و انکار ہو سکی بلکہ جو کچھ بیان  
 ہوا وہ جمیع ذیق مسدین کے نزدیک واجب التسلیم ہی الا چونکہ بھی  
 سائل و مجیب طوائف فرقتہ صوفیہ کے منتسب ہیں اس سبب  
 سے محتفل ہے کہ سالکان مسلک تصوف کو بھیہ تو ہم ہو کہ جو کچھ  
 جناب سید علامہ فی بعض میں تو تحریر و تقریر فرمائی ہے اونکے  
 مسلک کی مخالف ہی اور جو کچھ کہ سائل و مجیب فی بیان  
 کیا ہی وہ اونکے مسلک کے موافق ہی پس واضح ہے  
 کہ جو لوگ سچلہ صوفیہ وحدۃ وجود کے منکر ہیں جس طرح کہ  
 ستاخرین صوفیہ میں علماء الدین سمنا فی اور کلام سلی نام اہل سنتہ  
 ابو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزی کے کتاب تلخیص بلعین میں  
 اور علامہ سعد بن عمر قفازانی کی کتاب فاصحۃ الملمین  
 و ناصحۃ الموحدین میں اور شیخ احمد عبد الحلیم ابن تیمیہ حرانی  
 کی کتاب الفرقان میں اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان و دیگر  
 مضامین میں اونکی ظاہر ہی کہ کبراء و اسلاف صوفیہ وحدۃ وجود

کی قائل نتیجے پس ان سب لوگوں کی نزدیک جو قائل ہو وحدہ وجود  
 نہ تھے بطلان اور رد و است میں کلام سائل و مجیب کی کوئی شک  
 نہیں اور اگر فرض کیا جاوی کہ یہ لوگ جنکی تشنہ نہ تھیں تو ان لوگوں  
 وجود سے علماء مذکورین کی کیا ہے حقیقتہ قائل ہو وحدہ وجود  
 اور متاخرین صوفیہ سی جو قائل ہو وحدہ وجود وہ بین واقعی تھے  
 تاہم جو کچھ کہ ان سائل و مجیب کی رقوم ملایا ہی وہ ان کبراء  
 و اسلاف صوفیہ کی ورنہ متاخرین صوفیہ یا نہ تھے شیخ اکبر الہی  
 ابن العربی وغیرہ کے جنکے قائل ہونی میں ساتھ وحدہ وجود کے  
 کوئی شک نہیں و جمیع محققین و کابر صوفیہ کی نزدیک  
 واجب الوجود و الانکار ہے بیان اس امر کا جو کسی قدر خلاف ہی  
 خالی نہیں یہ ہی کہ یہ سائل و مجیب معترض ہیں کہ ہر چیز میں اللہ  
 ہی چنانچہ سائل صاحب ایک جگہ لکھتی ہیں کہ اگر الہ ممکن یا اطلاق  
 سے نفی غیریت کی کریں گے تو عینیت ہر الہ کی ساتھ افتہ  
 کی لازم آویگی جو حاصل توحید وجودی اور ہمہ اوست کا ہی  
 دوسری جگہ فرماتی ہیں معنی یہ ہوئے کہ کوئی شئی مصداق کسی  
 الہ کا نہیں سوا اللہ کے یعنی ہر شئی مصداق اللہ ہی کا ہے تو پھر  
 ہمہ اوست ہو گیا اور ہی اس مطلب کو کوئی جگہ کسی طرح اپنی کلام  
 میں ادا فرمایا ہی چنانچہ او کی کلام سی جو آئندہ منقول ہو گا واضح  
 ہو گا اور مجیب صاحب ایک جگہ فرماتا ہے کہ اگر الہ ممکن یا اطلاق

دوسری جگہ فرماتی ہیں کہ کوئی آلہ مصداق کسی شے کا ایسا ہی  
 نہیں سوا اللہ کے کہ تیسری جگہ فرماتی ہیں کہ ہر آلہ عین اللہ ہی  
 یعنی ہر موجود عین اللہ ہی ہے چنانچہ فرماتی ہیں کہ ہر موجود مصداق  
 آلہ کا ہی اور لا الہ الا اللہ اسیر وال ہی کہ جو مصداق آلہ  
 کا ہی عین اللہ ہی پس شاہ شہزادہ کہ ہر موجود عین اللہ ہے۔  
 پانچویں مقام میں فرماتی ہیں کہ ہر جگہ کوئی مہبود غیر اسکا  
 نہیں ہے۔ اور کسی مہبود ہونا بوجہ شے ہی موجود و ہونے کی  
 اور جب بدلائل عقلیہ و نقلیہ ثابت ہوتے ہیں کہ غیر اسکا موجود  
 نہیں تو مہبود کہہ ہی ہو سکتا ہی ان جملہ کلمات کا آل یہ ہوتا ہی کہ  
 ہر شے عین اللہ ہی اور کوئی غیرتہیت مابین اللہ اور دیگر شیاؤں کے  
 نہیں ہی اور ہر شے آلہ ہی اور کوئی آلہ مصداق کسی شے کا نہیں  
 سوا اللہ کے پس کوئی شے کہ مصداق کسی شے کی نہیں بجز اللہ  
 کے اور جب سوا اللہ کی کوئی شے کسی چیز پر صادق نہ آتی اور  
 صرف اللہ ہی صادق آیا تو ہر شے عین اللہ ہی حالانکہ محققین  
 صاحبان وحدۃ وجود پس امر کی منکر ہیں کہ ہر شے عین اللہ ہے  
 بلکہ انکی نزدیکے میان حق تعالیٰ کے اور دیگر شیاؤں کے تغایر تحقیق ہوتا ہے  
 محیی الدین ابن العربی علی ما نقل عنہ الشیخ ابو محمد السخاوی رحمہ اللہ  
 بن الشیخ داؤد نے کتاب کشف الغم عن کلام اہل العین و سوا

عین الاشیاء فی ذواتها سبحانہ وتعالیٰ بل هو من الاشیاء  
 اشیاء علاؤ الذل ولہ منافی فی علی ما نقل عنہ شیخ ابو محمد  
 ذلک الکتاب کشف الغین فی اس عبارت کی اوپر لکھ دیا کہ  
 احصیٰ فلن تاتنا علی هذا القول ووسری مقامہ پر شیخ  
 علی ما نقل عنہ ذکر الفاصل فی ذلک الکتاب فتورا لک  
 بین فراتی بین عینک علی وجود عینک و فہم انک غیر الخ  
 و وجود عینک ہو و چون الحق تعالیٰ تبارک و تعالیٰ  
 رابع شری و ثمانیہ بین علی ما نقل عنہ ذلک الفاصل لکبریٰ بین  
 صح ان یترقی الانسان عن الانسانیۃ و المملک عن المملکیۃ  
 و یجحد لخالقہ تعالیٰ لاصح انقلاب الحقائق و شرح لاول  
 عن کونہ الہا و لا سبیل الی انقلاب الحقائق البقاء  
 شیخ ابو محمد کشف الغین بین لکبریٰ بین کہ قال تلمیذہ یحییٰ  
 تلمیذ شیخ اکبر محیی الدین ابن العربی فی شرح المشاہد  
 من المحال ان یجحد الحقائق فلیس عین العبد ہو عین  
 الرب بعد اسے شیخ ابو محمد لکبریٰ بین قال الشیخ عبد السلام  
 فی بعض مسائلہ فی معنی قولہ قدس سرہ الحق علی جمیع  
 الاشیاء و هو ان تغرض شمعہ موقودتہ بآئینہ وسط  
 مرا فی کثیرۃ الاختلاف فی الاشکال و الاوضاع و التمثیل  
 والترمیم و التخصیص التدریس الاستفادہ و کما جملة



۱۴  
 والكثرة فترى تلك الشمعة الواحدة في جميع المرايا وقد ظهرت بحسب  
 استعدادات تلك المرايا من الاشكال والاوضاع وغيرها من الصفات  
 فالشمعة عين واحدة في ذاتها كثيرة بالنظر الى مثله تلك المرايا  
 وهي كانت جميع المرايا لكن ما منزهة عنها في الحقيقة ليست داخلها  
 فيها ولا خارجة عنها فهي من جهة غيرها وهي على كمالها قبل الظهور  
 فيها ولا طول ولا اتحاد لها بها بل هي حقيقة ظهرت في كثرة  
 مجازية فهكذا وجو الحق في الاشياء واحد وان فهم الحلول والاتحاد  
 والكثرة عند البيان يضيّق العبارة وليس كذلك او كما ثبت لمسير  
 الى توحيد الله العلي الكبير سي انا مبرهان الدين ابراهيم بن حسن بن  
 شهاب الدين كوراني مدني سكه اكا براميه متاخرين صوفية  
 وقائلين بوحدة وجود سي بين نقل كيا سي كه ليس معنى وحده  
 الوجود ان العالم عين الحق حتى يتوهم من مقالات  
 المحققين انهم خرجوا من دائرة الشيع وانما المراد  
 ان العالم ليس موجودا ثانيا معه مستقلا كما نقل  
 اور سالكه مطلع الجود تحقيق التنزيه في وحدة الوجود سي شيخ ابراهيم  
 كوراني مدني سكه نقول سي كه قال المحقق صل الدين القوي  
 قدس سره ونفعنا به في النصوص في تلخيص مما اشرنا  
 ان حقيقة الممكن مبينة لحقيقة الواجب فان الحق  
 هو الوجود المحض الممكن معدوم ثابت في نفس الامر

بالعلم بالذات كذا وورد في بعض النسخ ان العلم بالذات من صفات الحقيقة  
 التي هي عين الله على ما نقل عنه الشيخ في بعض النسخ ان العلم  
 بخلق الاشياء وهو عينها كذا كلام شيخنا ابن العربي  
 فتوحات من هي كذا هي كذا المراد انه عينها من وجه الظاهر  
 يعني انها مظهرة ومرايا لا وجود لها بدون ظهور  
 وسريانه فكانت عينها بهذا المعنى وباجملة هذا  
 من قبيل المجاز والالزام والاتحاد والاتحاد وهكذا جميع  
 اقوال الصوفية التي ظاهرها الاتحاد وباطنها تاوليل  
 كشف الغين من ايكاء ومقام يرقوم هي هم طائفة ضالة  
 يتزينون بزي الصوفية ودراما واحدة عن طريق الحق  
 وسبيل الصدق يقولون ما ترون اما ترى يعنون هذه  
 المذركات الحسية هو ليس غير حاسية فهم والذهري  
 سواء وما يهلكنا الا الله هل هم اشد كفرا من الله  
 لان كلام الدهرية يمكن تأويله على قول من يقول ان  
 الدهر من اسماء الله الحسنة وما قول الملاحدة ما ترون  
 ما ترون انكار وجود الحق سبحانه وتعالى لا فهم يقولون  
 العالم كله هو الله وليس غير الله معه موجد في الخارج كشيء  
 الكلى الطبيعي الى جزئياته ليس غير جزئياته موجود في  
 الخارج ولا شك ان العينة بهذا المعنى كذا كذا كذا

اذ ليس كافر ولا مشرك ينكر وجود الحق عز وجل سبحانه  
 يقول الظالمون علوا كبيرا قال قد وكد المحققين في  
 الفتوحات قد زلت اقدام طائفة عن تجرؤ التحقيق قالوا  
 ما ثم الا ما ترى فجعلنا العالم هو الله والله نفس العالم  
 انتهى من وضع الحاجة وكل نقلناه في هذا الموضع انما  
 بعض اعظم الشفقات الافاضل فاختم الكتابات لا ما تمل  
 من اهل السنة التقطه من الاصول التي اشرف اليها اب سائل  
 بحسب ما في دستكم اگر ہی مراد ہی جو او کی کلام سی ظاہر ہی تو ان کا یہ صاحب  
 قول ہو کہ یہود کی نزدیک سے دو سوائل مجیب میں قدیم فیس میں داخل  
 ہوئی جاتی ہیں جنکی قول کو ان ائمہ کرباب جہد و بود کی تصریح بلکہ ثابت اور  
 کلمہ کتابی و کلامی کی تائید کی جا رہی ہے اور اگر صاحب اثر کو ان میں مجیب ہو  
 سی مراد نہیں لیا یہ تو ضرور تھا کہ ایسی قرائن انکی کلام میں موجود ہوتی  
 جیسی الفاظ انکی معانی ظاہر تھے سی منصرف ہو جاتی علاوہ برائے جب  
 انکار یا بین امتداد و مخلوقات کی بحسب الذات صاحبان جہد و بود کی نزو  
 ای نہ ہو رہی تھی کلمہ توحید ان دو سوائل مجیب قرائن میں اور معنی اور انکار  
 نہ نہ تھا حقیقہ بہت ممکن باقول احد حقیقہ نفی حقان ممکنہ پہی تو معنی  
 ضرور ان کو ان نزدیک واجب الوجود والا انکار ہی اگر ان کو کی نزدیک حقیقہ واجب الوجود  
 حقیقہ ممکن کی مراد ہی اور ممکنات پر صرف اشارت واجب الوجود کا ہی نہ  
 ہو کہ ان کو تو ایسی حالتیں کیونکر رہتی ہیں ان کو ہی ان کو ان کو

کی نزدیکی باوصف اسکی پر پڑی مذہب صاحبان تو انکو حذر و خوف  
کا صحیح نہیں اسلئے کہ جمہور مسلمین بلکہ جمہور عقلا اس کے نزدیک  
ممانات فی النفس ہا معدوم و بالاکثر نہیں بلکہ ساتھ اوس وجود  
و وجود میں جو مخصوص اولیٰ ساتھ ہی اور وہ وجود بیان و تعالیٰ  
و وجود حق تعالیٰ کے ہی نہ متحی اوس وجود کی ساتھ تاہم اختلاف  
تباہن حقیقت جب حقایق ممکنہ تفہیم علیہ صاحبان عقل اوس  
و نفاذ قول بوحیدت جو یکا ہے پس یہ جو کچھ کہ ان سائل و مجیب نے  
بیان کیا ہے فرقہ صوفیہ کی جمیع طوائف متقدیمہ و متاخرہ و صاحبان  
وحدت و وجود کی نزدیک ہی واجب الوجود والا نکار ہی علاوہ برآن جو  
معنی کلمہ توحید کے جمہور عقلا و اوجہ جناب سید کے نزدیک  
صحیح و مسلم اور فی نفسہ ہی صحیح ہے وہی معنی صاحبان قول بوحیدت  
ائمہ و اکابر کے نزدیک ہی بعینہ مسلم و مقبول ہے پس اس راہ ہی  
جو کچھ کہ ان سائل و مجیب نے وارد کیا ہے وہ اونی نزدیک ہی واجب  
الوجود اور محض باطل و غلط ہی امام متاخرین صوفیہ صحیح ابراہیم  
کوریانی مدنی بلغۃ السیرین علی باقل عنہ و اکابر افاضل الذی  
الہ فیما ضئے فرماتی ہیں کلمۃ لا الہ الا اللہ دلالت علی الخصاص  
لا الوہیۃ فی القدیج الذی هو اللہ فالقرآن عن المحدث  
ہذہ الصفتہ و دلالت علی افراد القدیج عن المحدث  
و وجوب الوجود پس علامہ ہی علامہ ہی کہ معنی کلمہ توحید

نزدیک ہی بھی ہے کہ صفۃ الوہیت مخصوص ذات حق تعالیٰ  
 کے لئے ہے جو انکے اور جملہ اکابر صوفیہ کے نزدیک بالذات غیر ممکن  
 اور موصوف بقدم ہے اور سائر ممکنات جو موصوفت بحدوث  
 ہیں اس صفت سی خالی و عاری ہیں اور کوئی شک نہیں کہ انکے  
 کلام میں الوہیت سی مراد عبودیت بحق ہے نہ عبودیت مطلقہ  
 کہ جو مخصوص حق تعالیٰ کے لئے نہیں بلکہ غیر حق تعالیٰ کے لئے بھی  
 حاصل ہے خود شیخ اکبر فتوحات میں لکھتے ہیں اعلم ان لا اله الا  
 الله کلمۃ نفی و اثبات بعد چند سطور کے لکھتے ہیں اعلم ان النفی  
 علی اعیان من المخلوقات بحیث انها وصفۃ بالالوہیۃ  
 وہی لیسۃ بھذہ الصفۃ فورد حکم النفی علی ہذا النسبۃ  
 الّتی اعتقدها المشرک فی ہذا المخلوق المتخذ الّھا بعد چند  
 سطور کے لکھتے ہیں قد انفتحت کثرۃ عن الالہۃ بحدیث  
 الایجاب الذی ہو قولہ الا ووجب ہذا النسبۃ لئلا  
 بعد من الا و هو المستلزم للہ فلم یثبت نسبۃ الا لہیۃ  
 للہ باثبات المثبت لالہ اللہ بنفسہ بل اثبت المثبت بقول  
 لا اله الا الله ہذا الامر فی نفس من لم یکن یعتقد انفرادہ  
 بھذا الوصف ان فقرات سی ظاہر ہی کہ معنی کلمہ توحید شیخ اکبر  
 کی نزدیک ہی بھی ہے کہ بجز اللہ کے کوئی الہ نہیں اور صفت عبودیت  
 یعنی عبودیت بحق الہ کفار سی منسلب و حق تعالیٰ کے لئے مخصوص

ثابت ہی اور کلمہ توحید سی پر گزیدہ مراد نہیں کہ ایسی چیز کہ جسے  
 اطلاق آئے گا کیا جاتا ہی یا ایسی چیز جسکی اطاعت کجائی ہے  
 یا ہر موجود اللہ ہے جیسا کہ یہ دو نو سائل و مجیب کہتی ہیں پس بیان  
 شیخ اکبر و دیگر ارباب وحدت وجود کے یہی ثابت  
 ہوا کہ معنی کلمہ توحید جو یہ دو نو شخص سمجھے ہیں محض غلط اور خلط  
 واقع ہے پس جو کچھ کہ ان سائل و مجیب نے دربارہ معنی کلمہ توحید  
 لکھا ہی وہ نہ صرف جمہور مسلمین کے نزدیک غلط اور واجب الرفض  
 والا بطل ہے بلکہ فرقہ صوفیہ کے نزدیک بھی علی العموم اور فرقہ  
 قائلین بوحدت وجود کے نزدیک بھی اور کل مسلمین کے نزدیک  
 واجب الرفض ہے پس جو حضرات کہ فرقہ صوفیہ میں سی ہوں  
 خواہ فرقہ قائلین بوحدت وجود میں سی ہوں اونکو یہی یہ تم  
 نہ کرنا چاہئے کہ جو کچھ کہ جناب سید نے رقم فرمایا ہی مخالف  
 اس فرقہ کے ہی بلکہ ان لوگوں کو بھی سمجھ لینا چاہئے کہ جو کچھ کہ  
 جناب سید فی تحریر و تقریر فرمائی ہے وہ اس فرقہ کے نزدیک  
 بھی صحیح و درست ہی اور جو کچھ کہ ان سائل و مجیب نے لکھا ہے  
 جسکی کلام کو جناب سید فی رقم فرمایا ہے وہ ان لوگوں کے نزدیک  
 ہی واجب الرفض و الانکار ہے اور سر الامر یہ ہی کہ چونکہ یہ سائل و مجیب  
 جسکو کلام کو جناب سید علامہ عالمی مقام فی رقم فرمایا ہی مذہب اہل سنت  
 کہتے ہیں اسوجہ سے انکی رد و خلاف امر اصدوا میں کیلئے یہ خوف و است

کی نزدیک ہی مسلم ہی اور استشہاد کلام سی اعظم واکار کے  
 اسی فرقہ کی بیشتر کیا گیا ہی اور کتب علماء امامیہ کی کتب کو کلام  
 نقل ہوا ہی اور اگر نقل ہوا ہی تو اون کتب سی نقل ہوا ہی جو پیشے  
 کتب نہیں ہیں بلکہ اور علوم میں تصنیف ہوئی ہیں جس طرح کہ شرح  
 اشارات محقق طوسی اور شرح کافی شیخ رضی اور حدائق ندوی علیہ السلام  
 مدنی اور جو کلام کسی عالم امامیہ کا نقل کیا گیا ہی تو اس قسم کا نہیں ہے  
 کہ فرقہ اہل سنت و تسلیم نہ کریں بلکہ اس قسم کا ہی کہ اون کی نزدیک  
 ہی واجب التسلیم ہی مسلم ہی کہ جو کچھ کہ جناب شیخ رضی علم نحو کی متعلق  
 ارشاد کرتی ہیں جو کہ سر آمد نجات ہیں اون کا کلام اس فن میں اعلیٰ العموم  
 ہر مذہب کی لوگ تسلیم کرتی ہیں اور وسع اعتماد اور اوتی اتنا ذکر ہے  
 اسی طرح عالم سائنس کے متعلق جو کچھ کہ محقق طوسی فی افادہ فرمایا ہی جو کہ  
 اس فن کی وہ ایک نامور اور متقدم علیہ پیشوا ہیں متعلق اس فن کے جو کچھ  
 کہ وہ فرماوین ہر مذہب کی لوگوں کی نزدیک لائق اعتماد ہی اگرچہ اسی  
 فن کی راہ سی کوئی اعتراض و رجحان اون کی کلام میں ہو سکتی ہی لیکن  
 اختلاف مذہب کی بنا پر اون کا کلام کسی ایسی شخص کے نزدیک جو  
 مذہب امامیہ رکھتا ہو لائق رد و انکار نہیں تاہم جناب سید نے  
 جو کچھ کہ رقم فرمایا ہی وہ جس طرح کہ علماء اہل سنت کے نزدیک واجب التسلیم  
 و القبول ہی ویسا ہی فرقہ امامیہ کی نزدیک ہی مسلم و مقبول ہے  
 اور اسی وجہ سی بعض مقامات پر اگر کچھ کتب اہل سنت کے نقل فرمایا ہے

تو ساتھ ہی اوسکے علماء امامیہ کا کلام بھی مناسب مقامات میں اتر  
 کر دیا گیا ہے تاکہ ظاہر ہو کہ جو کچھ کہ جناب نے افادہ فرمایا ہے وہ  
 فریقین کے نزدیک صحیح و درست ہے بلکہ تفسیر امر یہ ہے کہ جو  
 کہ جناب نے افادہ فرمایا ہے ان کا فہم مبتنی اطلاع و آگاہی ضرور ہے  
 ہر علوم نحو و حکمت و کلام وغیرہ میں اور وہ امور ایسے ہیں جن کے علم  
 سی آگاہی ہوئی اور ان کا فہم ممکن نہیں اگرچہ وہ کا بیان زبان اردو میں  
 اور نہایت سلیس الفاظ کی ساتھ کیا جاویں تاہم اوس شخص کی  
 مدین نہیں آسکتا جو کہ ان علوم میں آگاہ نہ ہو اور جو شخص کہ ان علوم  
 آگاہ ہو اوس کی لئی زبان اردو میں کلام کر نیکی کچھ حاجت نہیں بلکہ ان  
 زبان فارسی و عربی میں ہی کلام کیا جائے تو اس تہ کا شخص جو ان  
 میں آگاہی کہتا ہے اوسکو بھی بخوبی سمجھ لے گا چنانچہ یہ امر مقتضی  
 تھا کہ جو کچھ کہ جناب نے تم فرمایا ہے اسی زبان عربی یا فارسی میں  
 اور اگر ایسا ہوتا تو ان افادات شیعہ اور ارشادات اہل حقہ میں  
 عجم بھی مستفید ہوتی لکن چونکہ سائل و مجیب کا اصل کلام عربی و فارسی  
 ہی میں زبان اردو تھا اس سبب ہی اسی زبان میں اوس کلام کی ضرورت  
 کی گئی اور جبکہ ایسی لوگ جو علوم نحو وغیرہ کو جتنا جاننا ضرور ہے ہیں  
 ان افادات میں مستفید نہیں ہو سکتی تو اس سبب ہی اس امر میں زیادہ  
 اہتمام اور سعی و کتب ملحوظ نہیں ہے کہ زبان میں سلاست اور عام  
 زیادہ ہو بلکہ علمے زبان جسکا استعمال اصحاب فضل و کمال



ہندوستان کی بروقت درس و تدریس علوم کہتی ہیں متعل فرمالی  
 اور اگر سلاست زبان پر زیادہ توجہ کیجائی تو کوئی نتیجہ نہ تہا  
 اصلی کہ اصل بحث چونکہ متعلق بعلم ہی کیسی ہی زبان سلیس و  
 شخص کہ اس علم سی آگاہ نہیں وہ بوجہ کا مال اس بحث ہی مستفید  
 نہ ہو سکتا تھا تاہم زبان تاک ممکن ہو اس امر کا لحاظ رکھنا متروک ہی  
 نہیں ہو گا کہ زبان عام فہم نہ ہو بلکہ امید ہی کہ اگرچہ وہ لگ بھگ علم بخیر  
 سی آگاہ نہیں خط و افرا و پرہ و جب حاصل نہ کر سینگے تاہم بہت  
 کچھ بہرہ ور ہو گئی اور زبان اردو اختیار کر لینے میں بھی ایک فائدہ تھا  
 چونکہ یہ الفاظ تشبیح آمیز اور کلمات مبالغہ کی استعمال سے  
 ازاول تا آخر خیال احتیاط اس تحریر میں رہی ہی یہاں تک کہ اگر کہیں  
 ضرورت ہی کسی قدر تعلیظ اور تشدید کی ہی تو اس ضرورت سی اثر  
 کیا گیا ہی اور اسی سبب سی نام سائل و مجیب کا ہر جگہ ساتھ تعظیم کے  
 استعمال کیا گیا ہی اور دیگر بزرگان مذہب اہل سنت کا نام ہی ہر جگہ  
 تعظیم کی ساتھ لیا گیا ہی تاکہ کسی مخالف مذہب یا خو سائل و مجیب  
 اس کتاب کی دیکھنی سی کسی طرح کی نجش نہ ہو اور اس مانہ میں بیشتر  
 فرق اسلام بلاد ہند میں مناظرات علمیہ و مذہبیہ جو منجر بخشونت  
 و شدت ہو گئی ان کی جو نتائج شنیعہ اور عواقب نامحمودہ پیدا ہوئے  
 وہ خود اس مر پر شاہد ہیں کہ خشونت اور شدت کا ترک کمال صحت  
 ہی اور اسکا استعمال و ارتکاب نہایت بُرا ہی پس اس شرم کی گفتار میں

جو مصالح جتہ اور فوائد مہتممین اہل نظر کر کے چاہی کہ وہ حضرات  
 جنکو نرمی گفتار پسند نہیں اس بارہ میں عذر صحیح کو جانتے تھے کہ  
 متعلقہ بقبول و تصویب فرماویں اور اگر حامیان سائل و مجیب سے  
 کوئی شخص حراوت رد پر کلام جناب سید عالی مقام کے کری تو کافہ چہاں  
 بالاحسان اوسکو ہی ملجو خط رہنا چاہی۔ پانچویں یہ کہ ان سائل و مجیب  
 سی جو غلط ہوئی تھی اگر اونکا بیان جدا گانہ کیا جاتا تو وہ بخوبی  
 مفہوم نہ ہوتی اور ظہور شناعة و بطلان مقالات سائل و مجیب جہ  
 کامل سی طرح ممکن تھا کہ اولاً اون غلط کام بیان ہو جاتا بعد اسکے  
 کلام سائل و مجیب رد کیا جاتا بنا علیہ جناب سید نے استدعا تو  
 و بیان غلط فاضلہ و زلات منجہ سی ان دونو حضرات کے کی اور چونکہ  
 ان غلط کی بیان پر اکتفا کرنی سی رد ہر فقرہ کی ان دونو بزرگواروں  
 کی بخوبی اذہان ناظرین میں نہیں آسکتی تھی لہذا ضرور ہوا کہ بعد بعد  
 و تبیین غلط کی ہر ہر فقرہ ان دونو حضرات کا رد کیا جادی اس سبب  
 ہر فقرہ انکی کلام کا بعد تبیین غلط و مقام کی رد کیا گیا اور رد تفصیل  
 ہر ہر فقرہ کی منجر اس مہیطت ہو گئی کہ بعض بیانات مکرر ہو گئی  
 اگرچہ یہ اس عنوان تقریر پر جبکہ جدا گانہ ہی لیکن اس کے اسرار سی حفظ  
 ممکن نہ تھا اسلی کہ جس مقام پر جو مطلب مکرر وارڈ کیا گیا ہے  
 اگر اس مقام پر وہ مطلب مکرر بیان کیا جاتا تو کفایت شاہ  
 بجانب ماسن کی جاتی تو غلط کو بہت نقص مطلب سبیل

صاف واضح کرنا منظور تھا نہ واضح نہ ہوتا اور اسکو بہکنا پڑنا اس خیال  
 سی جناب سید علامہ فی تکرار ایراد مطالب سی زیادہ تر پر ہیز نہ کیا  
 اگرچہ تاہم تکرار سی کچھ اعتراض رہا، لیکن ضروری مطالب مکرر بیان  
 ہو گئی ہیں اچھے یہ کہ جو کچھ جناب سید فی لکھ باہی قلم برداشتہ لکھا ہی  
 اور سبب تعجیل شدید صاحب فرمائش دیگر امور کے جو مطالب حاضری لکھتے  
 تھے یا بروقت تسلطیں ان اساطیر کی ذہن میں گزری اور نہیں پر اکتفا کی گئی  
 اور اگر استشہاد کتب علماء ماضین سے ہوا تو انہیں چند کتابوں  
 سے ہو جو زیر نظر تھیں اور تفحص و تتبع کتب و اقوال علماء کا  
 جیسا کہ بروقت تصنیف کتب کے معمول مصنفین بہتا ہی عمل  
 میں نہیں آیا پس جن مطالب پر استشہاد کتب سے کیا گیا ہے  
 سمجھنا چاہیے کہ صرف انہیں کتب کے مصنفین کے نزدیک  
 علماء مسلمہ ہیں بلکہ جو کچھ کہ جناب سید علامہ فی افادہ فرمایا ہے  
 اگرچہ اس میں کل علماء کے نزدیک اور جو بات جس فن کے  
 مانتے مخصوص ہے وہ اس فن کے بیشتر کابر کے نزدیک مقبول  
 ہی اور جن مطالب پر کہ جناب سید نے چند کتب سی استشہاد  
 ہے اگر کوئی شخص تتبع کرے تو صد ہا کتب بلکہ گویا کل علماء  
 رضائیت میں اس قدر شواہد اسکے پاویگا کہ حصر و شمار اونکا  
 دشوار ہو گا فقط۔

اب جبکہ جن امور کا بیان قبل نقل کلام جناب سید عالم مقام کے ضروری تھا بیان ہو چکا  
تو یہ چند ان کلام کہ جناب مدوح کے وارد کرتا ہے اور ابتدا نقل کلام و سائل و مجیب کے  
عمل میں آتی یہ سید عالم و دونوں سوال و جواب کی عبارت نقل کرنے کے جو کچھ کہ جناب  
سید علامہ سے جواب میں لکھا ہے نقل کیا جاوے گا پھر پانچہ جو پیار ورق بھیجے ہوئے  
ملاحظہ میں جناب سید کر گزرتے ہیں و عین دل آ ایک ہفتا اس عنوان سے درج تھا

## بسم اللہ الرحمن الرحیم استفتاء

کیا فرماتی ہیں علماء و عظام و فضلاء کے کرام اہل اسلام معنی کلمہ جمہ  
عین کہ معانی محتملہ مفصلہ ذیل سی گون سی معنی صحیح اور حق قابل  
تصدیق ہیں کہ بعض اوشمین سے غلط معلوم ہوتی ہیں اور بعض صحیح  
اور موافق عقیدہ کہ مشرکین کی ہیں مخالف او ملکی عقیدہ کی نہیں  
اور بعضی مخالف عقیدہ کہ مشرکین کی اور صحیح ہیں لیکن مؤید توحید  
وجودی اور ہمہ اوست کی ہیں جس کے اکثر علماء و مشرکین تفصیل کے  
بہرہ ہی کہ لا الہ الا اللہ عین ایک سو پانچ احتمال ہیں اس طرز پر  
اگر سے مراد یا الہ ممکن ہو گا یا الہ واجب یا الہ مطلق اس لئے کہ الہ  
کا اطلاق ممکن اور واجب دونوں پر کلام الہی میں آیا ہے جیسے  
احمل الالہیۃ الہا واحمل الہیۃ الہیۃ میں عین احتمال ہیں

اور الایرون و احتمال ہرین استثناء کا ہرگز یا بمعنی غیر کے سپرہر جمع احتمال  
 ہوئی پھر ہر تقدیر پر خبر لاکر حذف نہایت کی یا حذف نہایت کے اور تقدیر  
 حذف نہایت کی خبر عام حذف نہ ہوگی یا خاص اگر عام حذف نہ ہوگی تو  
 حذف نہایت ہوگا یا موجود پس تقدیر کلمہ کی لا الہ الا اللہ ہوگی  
 یا لا الہ الا اللہ موجود الا اللہ ہوگی یہ بارہ احتمال پر تقدیر حذف خبر کے  
 ہو سکے پھر ان صورتوں میں سے کسی سے یا موصوفہ شئی یا موجود کو قرار  
 دیا جائیگا یا الہ کو مستثنیٰ منہ یا موصوفہ کہیں گی یہ چوتھیں احتمال  
 ہوئی بر تقدیر حذف خبر کی پھر کلمہ لا نفی خبر کی اسم سے کرے گا موافق  
 نحو کے یا نفی اسم کی کرے گا مخالفت نحو کے یہ آٹھ تالیفیں احتمال  
 ہوئی صحیح ہوں یا غلط اور حجتہ احتمال پر تقدیر عدم حذف خبر کے  
 ستھے اول چہ بین میں ہیں ممکن احتمال کو نہیں الا بمعنی غیر لیا گیا۔  
 اور انہیں احتمال کو نہیں یا الہ و موصوفہ بخیر اللہ منہی ہوگا یا ضعف  
 غیریت کی اگر سی منہی ہوگی تو وہ بین چہ ہوگی پس یہ تقدیر عدم  
 حذف خبر کی نو احتمال ہوئی اور یہ تقدیر حذف خبر کے آٹھ تالیفیں  
 کل ستاون ہوئی جن نو احتمال کو نہیں خبر لا محذوف نہیں اور نہیں سے  
 چہ بین نفی الہ کی کی ہی جو غیر اللہ ہے اور بین میں نفی غیریت کی الہ  
 سے جن چہ بین نفی الہ مستثنیٰ عنہ اللہ کی یا نفی الہ اللہ کی  
 کی گئی ہے نفس الامر سی تو مراد یا الہ ممکن کی نفی ہوگی یا الہ مطلق  
 کی یا الہ واجب کی اگر نفی الہ ممکن یا الہ مطلق کی کرینگے تو غلط ہوگا

اس لئے کہ آگہ ممکنہ بھی نفس الامر میں موجود ہیں اور اگر نفی الہیہ  
مستثنیٰ عنہ اللہ یا الہ واجب غیر اللہ کی کرینے کے تو کچھ فائدہ نہیں  
اس لئے کہ اگر واجب جو غیر اللہ ہو وہ بدایتہ نفس الامر سے نفی  
پس نفی کی نفی ہی فائدہ دے گی۔ دوسری کلمہ توحید و عقیدہ توحید  
کی لفظی وارد ہو رہی اور اس تقدیر پر اس کے عقیدہ کا رد نہیں ہو  
اوٹکی نزدیک بھی الہ واجب جو غیر اللہ ہو نفس الامر میں موجود نہیں  
جو الہ کو غیر اللہ اون کے نزدیک موجود ہیں وہ واجب نہیں ممکنہ ہیں  
ایسی ہی جن تین صورتوں میں نفی غیریت کی کی گئی ہے تو مراد الہ  
یا الہ ممکن لینے یا مطلق یا واجب اگر الہ ممکن یا الہ مطلق  
نفی غیریت کی کرینے کے تو عینیت ہر الہ کی ساتھ اللہ کی لازم ہوگی  
جو حاصل توحید وجودی درہمہ اوست کا ہے اور اگر الہ واجب  
نفی غیریت کی کرینے کے تو خلاف عقیدہ مشرکین کے نہوگا اس کے  
ت نزدیک بھی الہ واجب غیر اللہ نہیں اور اگر تالیس احتمال جن میں  
مخدوف ہی ان میں سے ہے یہ میں نفی شئی الا اللہ کی آگہ کی گئی ہے  
او میں بھی آگہ سے مراد اگر ممکن یا مطلق ہوگا تو سننے سے یہ ہوگا  
کہ کوئی آگہ ممکن ہو یا مطلق مصداق کسی شئی کا نہیں سوائے اللہ  
کے یعنی ہر الہ اللہ ہی کا مصداق ہی تو توحید وجودی درہمہ  
اوست لازم ہو گیا اور اگر الہ واجب مراد ہوگا تو سننے سے یہ ہوگا  
کہ کوئی آگہ واجب مصداق کسی شئی کا نہیں ہے سوائے اللہ کے

یعنی جو الہ واجب فرض کیا جاوی وہ مصداق اللہ ہی کا ہے تو  
مخالفت عقیدہ مشرکین کے نہوا اور چہ بین او نہیں سے برعکس  
اول کی نفی الہ کی شئی الا اللہ ہی کی ہے تو انہیں بھی الہ ہی مراد  
اگر الہ ممکن یا الہ مطلق ہو تو معنی یہ ہو گئے کہ کوئی شئی سوا  
اللہ کے مصداق الہ ممکن یا الہ مطلق کا نہیں یعنی اللہ ہی  
مصداق الہ ممکن یا الہ مطلق کا ہے اور یہ کذب محض ہے  
اسلی کہ اللہ ہرگز مصداق الہ ممکن کا نہیں جب مصداق الہ ممکن کا  
نہیں تو مصداق الہ مطلق کا بھی مطلقاً نہیں اسلی کہ مطلق ہلکا  
کو بھی شامل ہی صرف اللہ ہی میں مخصوص نہیں اور اگر وہ الہ الہ ہی  
تو معنی یہ ہوئی کہ کوئی شئی سوا اللہ کے مصداق الہ واجب  
نہیں تو مخالفت عقیدہ مشرکین نہوا اور چہ بین او نہیں سے  
نفی شئی کی الہ الا اللہ ہی کی ہے تو پھر الہ سے خواہ ممکن مراد  
ہو یا مطلق یا واجب ہر تقدیر پر معنی یہ ہو گئے کہ کوئی الہ سوا  
اللہ کے مصداق شئی کا نہیں یہ بھی غلط ہے کہ سوا علی کہ الہ  
کو شئی پر مصداق شئی کا ضرور ہی اور چہ بین او نہیں سے اسکے  
برعکس نفی الہ الا اللہ کی شئی ہی کی ہے تو معنی یہ ہوئی کہ  
کوئی شئی مصداق کسی الہ کا نہیں سوائے اللہ کے یعنی ہر شئی  
مصداق اللہ کا ہی تو پھر ہمہ اوست ہو گیا اور چہ بین او نہیں سے  
نفی موجود الا اللہ کی الہ سے کی ہی پھر اگر الہ سے الہ ممکن یا مطلق

مراد ہو گا تو معنی یہ ہونگے کہ کوئی آلہ ممکن ہو یا مطلق موجود نہیں  
 سوا اللہ کے تو یہ غلط ہی اس واسطے کہ ممکنہ ہی موجود ہیں اور  
 اگر واجب مراد ہو تو معنی یہ ہوئی کہ کوئی آلہ واجب موجود نہیں  
 سوا اللہ کے یہ مخالف عقیدہ مشرکین نہیں اور چہ میں غلط ہے  
 عکس اس کے نفی آلہ کی موجود الا اللہ سی کی ہے تو معنی یہ ہوئی کہ  
 کوئی موجود سوائے اللہ کے مصداق آلہ کا نہیں ہے اگر آلہ سی  
 آلہ ممکن یا مطلق ہو تو غلط ہی اس لئے کہ بعض موجود مصداق آلہ ممکن  
 کے ہیں اور اگر مراد آلہ واجب ہو تو مخالف عقیدہ مشرکین ہے کہ  
 اور چہ میں انہیں سے نفی موجود کی آلہ الا اللہ سے کی ہے  
 پہر اگر مراد آلہ سی آلہ ممکن ہو یا مطلق تو غلط ہی کس واسطے کہ اکہ ممکنہ  
 موجود ہیں سوائے اللہ کے اور اگر آلہ واجب مراد ہو تو مخالف عقیدہ  
 مشرکین کے نہیں جیسا کہ مکرر گذرا اور چہ میں انہیں سے عکس  
 اسکی نفی آلہ الا اللہ کی موجود سی کی ہے یعنی کوئی موجود مصداق  
 کسی آلہ کا نہیں سوائے اللہ کے تو یہ ہمہ ادبست ہو گیا اور  
 اگر خیر خاص مخدوف کریں تو حسب فیئہ عرف مستحق لاطلاق الہ  
 مخدوف ہو گا جیسے لافتی الا علی میں مستحق لاطلاق اضفی  
 اور کاسیعت الا ذوالفقار میں مستحق لاطلاق استفت کا ہی  
 احتمال حسب عرف ہی مبالغہ یعنی کوئی آلہ سوائے اللہ کی الیقین  
 آلہ کہنے کے نہیں اور کوئی فیتے سوائے علی کے لایق نہیں کہنے کے



نہیں اور کوئی سیف سوائی ذوالفقار کے لایق سیف کہنا  
 نہیں اس تقدیر پر ہی اگرچہ اڑتالیس احتمال کلمہ میں مستحق  
 ہیں اس طور پر کہ اس تقدیر پر بھی مستثنیٰ منہ یا موصوف الہ  
 ہوگا یا مستثنیٰ پس بارہ احتمال ہوئی یہ نفی اسم کی خبر سی  
 کرینگے یا نفی خبر کی اسم سے نہیں چوبیس ہوئی یہ یا نفی سی  
 ہوگی یا حقیقتہً پس اڑتالیس ہوئے مگر موافق نحو اور عرف  
 کے چھ ہیں جن میں نفی خبر کی اسم سی کی ہی سالفتہً اور الہ مستثنیٰ  
 یا موصوف ہی نہیں مراد الہ سی الہ ممکن ہو یا مطلق یا وجہ و تو  
 معنی یہ ہونگے کہ کوئی الہ سوائی اللہ کی مستحق اطلاق الہ نہیں  
 سالفتہً اگرچہ سوائی اللہ کے اور الہوں کو لغتہً الہ کہہ سکتے ہیں  
 مگر چونکہ اور الہ مثل اللہ کے کامل نہیں تو اس کے مقابلہ میں اور  
 الہ کہنا لایق نہیں جیسے حضرت علی کی مقابلہ میں اور کسی کو کہنا  
 کہنا اور ذوالفقار کی مقابلہ میں اور کسی کو سیف کہنا لایق نہیں  
 تو مخالفت عقیدہ مشرکین نہیں اونکی نزدیک بھی کوئی الہ مثل  
 اللہ کے نہیں اور چھ موافق نحو کے خلاف عرف کی بات چیز  
 نفی خبر کی اسم سی حقیقتہً کی ہے اگر یہ مراد لینگے تو معنی یہ  
 ہونگے کہ کوئی الہ سوائی اللہ کی مستحق اطلاق الہ کا حقیقتہً اور لغتہً  
 نہیں یہ غلط ہی اسلئے کہ ہر الہ مستحق اطلاق الہ کا ہے حقیقتہً  
 اور لغتہً جیسا کہ ظاہر ہی اور باقی احتمالات چونکہ خلاف نحو اور عرف

لی ہیں اور وہی غلط اور کما تقریرات سابقہ میں معلوم ہو سکتا ہے  
 لہذا تفصیل اور کی پیغام اور اول و اول لاطائل سے یہ سب حقائق  
 کو سوچنا ہی ہوئی اگر فرماوین کہ حسب قرآنہ حالہ تحقیق للعبادۃ  
 معنی وقت ہو سکتا ہی اور معنی یہ ہو سکتی ہیں کہ کوئی کہ سوائے  
 اللہ کے مستحق عبادۃ نہیں تو جواب دیا جائیگا کہ یہ معنی شک  
 غلط ہیں اسلئے کہ معنی عبادۃ کے طلب اور تابعداری کے ہیں  
 جیسی کہ عبد اللہ دنیا اور عبد اللہ رحمہ اور عبد سی ظاہر ہی اور مستحق  
 طلب اور تابعداری کے سوائے اللہ کے رسول اور صحابہ وغیرہم  
 ہیں نہ غائب کسی آپ کو یعنی یہود کو یوئی اللہ کے مستحق عبادۃ  
 اور تابعداری کے سمجھنا شرعاً غلط ہی اور عبادت کی معنی اگر  
 غایت تعظیم لین تو یہ بھی نہیں ہو سکتا ہی اسلئے کہ عبادت  
 غیر اللہ شرک کہی اور شرک کسی وقت میں جائز نہیں ہوا اور  
 غایت تعظیم یعنی سجدہ ملائکہ فی آدم علیہ السلام کو بامر اللہ ثیا  
 اور یقوب علیہ السلام نے یوسف علیہ السلام کو کیا  
 پس عبادت غیر اللہ یہذا المعنی شک نہیں اور اگر عبادت کی معنی  
 غایت تعظیم پیش غایت معظمت ہوں تو لازماً آتا ہی کہ مشرکین کی عبادت کو  
 جو بتو کی معنی تہی عبادت نہ کہ لین اور اولیٰ شرک کہ کدیل اسلئے کہ وہ  
 غایت تعظیم پیش غایت معظمت نہ کرتی تھی لہذا یہ غایت معظمت غایت ہی تھی  
 اور کی نزدیک معنی غایت معظمت ہی اللہ کے کوئی نہ تھا تو یہ

وَلَقَدْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ  
 اسپر شاید ہی یہی ہی تفصیل معانی محتملہ کلمہ توحید کی اب فرما دیں  
 کہ ان مسائل سے کسی کی تصدیق کرنی چاہئے یا کوئی اور معنی ہیں جسکے  
 تصدیق کریں بلیغاً تو حراً ۱۔ ختم ہوئی عبارت سے مقتدا مطبوع کی  
 اس استفادہ کی بعد جواب سے مقتدا اوراق مطبوعہ میں بابر صورت قوم تھا

### جواب

ان مسائل سے اُن مسئلہ کی تصدیق چھوٹے جو مؤید توحید وجود کے ہیں اور بعض  
 عقیدہ مشرک کے اور موافق حق اور وہ چہ احتمال میں تو یہ ہیں کہ الہ سوا الہ ممکن یا الہ  
 اور الہ بمعنی غیر لیا جاویں اور خیر محذوف ثنائی جاویں بلکہ الہ بمعنی  
 بمعنی غیر اللہ کی خبر گردانا جائی جیسا کہ الہ غیر کہ میں غیر خبر ہی اور نفی  
 غیریت کی ہر الہ ہی کیجا سکتے ہیں حاصل دونوں تقدیر نہ نکالے ہوگا  
 کہ کوئی اگر غیر اللہ نہیں یہ معنی اختیار محققین ہیں اسلئے کہ موافق حق  
 ہرین انہیں حاجت تقدیر اور تاویل کی کچھ نہیں۔ اور چار یہ ہیں  
 الہ سی الہ ممکن مراد لیا جاویں یا الہ مطلق یا الہ بمعنی استثناء یا  
 بمعنی غیر لیا جاویں اور شئی خیر محذوف کو مستثنیٰ منہ یا موصوف  
 قرار دیا جاویں اور نفی خبر کی اسم سی کیجا ویں پس حاصل چاروں  
 تقدیر نہ نکالے ہوگا کہ کوئی الہ مصداق کسی شئی کا اشتیاسی نہیں  
 سوائے اللہ کے یہ معنی اگرچہ محتاج تقدیر ہیں مگر صحیح اور موافق حق  
 اور مخالف عقیدہ مشرکین اور مؤید توحید وجودی ہیں اسلئے

لایق اذعان و تصدیق ہیں باقی احتمالات میں فی کوی سہی ہے  
 تصدیق اور صحیح نہیں جیسا کہ سائل نے کہا اور توحید وجودی ہے  
 انکار کیا اگر علیہ کا قلیت تاں اور عدم تشریحی ہے فسوس  
 تمام علوم و سید عقلیہ و نقلیہ کی تحصیل کرتی ہیں اور اتنا نہیں  
 کہ کلمہ توحید کس طرح جاتا ہے آیا توحید وجودی اس سے تا بہ  
 ہوتی ہے یا نہیں اور ہم جو کلمہ توحید کی معنی سمجھتے ہیں وہ  
 موافق نحو کی ہیں یا نہیں یہ معنی عقیدہ مشرکین کے رد بھی کرتی ہیں یا  
 نہیں اگر سوچتی تو ضرور معلوم ہو جاتا کہ توحید وجودی حق ہے  
 یہ معنی جو ہم سمجھتی ہیں نہ موافق نحو کے ہیں نہ مخالف عقیدہ مشرکین کے  
 اسلیٰ کہ ہم علما معنی کلمہ کے یہ کہتی ہیں کہ کوئی الہ حق نہیں سوا  
 اللہ کے تو ان صاحبوں کی الہ سی مراد الہ حق یعنی الہ واجب الیا  
 اب یہ ترجمہ محتمل دو معنی کا ہے ایک یہ کہ الہ واجب غیر اللہ نفس  
 میں نہیں یہ معنی صحیح ہیں مگر مخالف عقیدہ مشرکین کی نہیں  
 دوسری یہ کہ کوئی سبھی مصادیق الہ واجب کا نہیں سوا اللہ  
 کے یہ معنی بھی نفس الامر میں صحیح ہیں مگر نحو صحیح نہیں اسلیٰ کہ  
 اسمیں نفس اسم کی یعنی الہ کی خبر سی یعنی شئی سی کی ہی اور یہ  
 خلاف نحو کے ہے اور مخالف عقیدہ مشرکین کی بھی نہیں اور  
 نزدیک ہی کوئی شئی مصادیق الہ واجب کا نہیں جیسا کہ سائل  
 فی بیان کیا ہے اور توحید وجودی کی حقیقت بالایہ عقلیہ و نقلیہ

ثابت ہے یہی تفصیل کی لمی تو دفتر چاہی مختصر ایک دلیل عقلی اور  
 ایک نقلی لگاتا ہوں۔ عقلی یہی کہ کوئی شئی نہ الہیہ موجود  
 نہیں ہو سکتی اس لئے کہ حکمت میں ثابت ہو چکا ہے کہ وجود نہیں  
 ذات واجب ہی اور غیر وجود نہیں مگر عدم تو غیر واجب نہیں  
 اور عدم موجود نہیں ہو سکتا پس غیر واجب یعنی غیر اللہ موجود  
 نہیں ہو سکتا۔ اور دلیل نقلی کلمہ توحید ہی جس کا حاصل یہ ہے  
 کہ ہر الہ عین اللہ ہے یعنی ہر موجود عین اللہ ہے اسلمی کہ یہ وجود  
 مصداق الہ ہے اس واسطے کہ کہتی ہیں عبود کو اور معبود کو یہی  
 اور سکو جسکی کوئی عبادت کری اور عبادت کہتی ہیں تا بعد اسے  
 کرنی کو اس واسطے جو کوئی کسی کا تابع ہو تو اس کو عباد اور بندہ  
 کہتی ہیں جیسی کہتی ہیں عبد اللہ یا عبد الرحمن اور بندہ بیٹ کا بندہ  
 روپیہ کا اور جب کا کوئی تابع ہو اس کو عبد و اور الہ کہتی ہیں  
 جیسی تو کہ تعالیٰ الہہ ہواۃ میں ہوا کو الہ کہا بالجملہ طلاق الہ  
 کا ہر اوس شئی پر آتا ہے جسکا کوئی تابع ہو اور کوئی موجود  
 موجودات میں یہاں نہیں کہ جسکا کوئی تابع نہیں پس غور کرنی ہو  
 معلوم ہوتا ہے کہ ہر موجود مصداق الہ کا ہے اور لا الہ الا  
 اللہ اس پر دال ہے کہ جو مصداق الہ کا ہے عین اللہ ہی پس  
 ثابت ہوا کہ ہر موجود عین اللہ ہے اگر اعتراض کریں کہ شرع  
 میں غیر اللہ کو الہ اور معبود گردانی سے مخالفت آئی ہے تو جواب

دیا جائیگا کہ مان غیر اللہ کو غیر سمجھ کر اللہ اور معبود کے واسطے منع ہی  
 اور شرک ہی اور شرع میں اسکی ممانعت آئی۔ جسے جس جگہ  
 جس آیت میں شرک کی ممانعت ہی لفظ من وواو اللہ موجود  
 ہی ہے یعنی غیر اللہ کو معبود اور موجود سمجھو عالم میں جہاں جہاں  
 اللہ ہی وہی ہی معبود ہے ہواللہ فی السماء والارض  
 اللہ ہی اللہ یعنی آسمان میں ہی وہی معبود اور زمین میں  
 اللہ ہی معبود ہی کسی جگہ کو بھی معبود غیر اللہ سمجھنا نہیں اور اللہ ہی  
 اللہ ہی اللہ ہی تو شرع ہی موجود ہونے کی اور جب بدلائل عقلیہ  
 و شریعتیہ ہی کہ غیر اللہ کو معبود ہی نہیں تو معبود کیسے  
 ہو سکتا ہے واللہ اعلم و علمہ احکم  
 شام ہوا کلام محبت سائل کا

اس مفتاء اور جواب کو دیکھ کے اوس وقت جناب سید علامہ نے  
 ردین ان دونوں سائل و مجریکے یہ رقم فرمایا یا سید بہمان  
 واضح رہی کہ یہ سوال و جواب جسے بہیت ترکیبہ ایک تعجب  
 فاسد نکالا گیا ہے چند اخلاط صریحہ و اضحیٰ پر مبتنی ہیں  
 اور یہ دونوں سائل و مجیب بڑی جری ہیں کہ باوصف اسکے  
 کہ جو اخلاط ان کے آئندہ ظاہر کئی جائیں گے ان کے انکشاف  
 سی ہیہ اثر ثبوتی ثابت ہوگا کہ سہل اور ظاہر امور جنکو ظاہر علم

پہنچتا اور انکو بھی چودو نو حساب نہیں سمجھتے مخالفت  
 مسلمانوں اور بتوں خود عجیب مخالفت اکثر علماء و مسلمین برابر  
 کرتے ہیں یہ وہ نہیں جنہوں نے حرات کی ہی اور جو تخیلات ہلکہ  
 ان دونوں کو داعی طاف اس نفل مرکب کے اجتماع یا بتفرق ہو  
 وہ اس قسم کے ہیں کہ کسی عاقل محفل کو اس کے باطل و ہی سے  
 بیونی میں کبھی کوئی شک نہیں ہو سکتا بلکہ جو لوگ کہ منسوب  
 بعلم و فضل ہیں کبھی ایسی تخیلات انکی ذہن میں ناسخ نہیں  
 آتے۔ البتہ سطح تجراؤں کو گونگے جو ہم مذہب یا سلیل و عجیب کے  
 ہیں اور جو لوگ اسلام کا دعویٰ کرتے ہیں وہ کبھی ایسے کلمات  
 باطلہ کو زبان پر نہیں لاسکتے اسلی کہ جو امور و صحتہ البطلان  
 و الفساد ہیں جیسا کہ تخیلات ان دونوں بزرگواروں کے ہر عقل  
 عارف انکی بطلان و فساد پر قطع و یقین رکھتا ہے اور ایسے  
 امور سے چھیننا مستحشہ کا زبان پر لانا ہر صاحب علم و فضل  
 معیوب سمجھتا ہے اور تجراؤں سلیل و عجیب کے ہم مذہب لوگوں کی  
 اور اہل اسلام کی زبان پر تو کبھی ایسے کلمات جو جیسے کہ تعلیم  
 سی نکلتے ہیں کہ ہر شئی اور ہر شخص معبودا و الہ ہے آہنی ہیں  
 اسلئے کہ یہ کلمات سراسر اور بالقطع و یقین خلاف ضرورت  
 دین اسلام کے ہیں اور کلمہ توحید کو ہی ٹھنہ  
 اور چستان ہیں کہ جسکے معنی سمجھنی میں کوئی اشکال ہو بلکہ

ایک کلام اعلیٰ درجہ بلاغت و فصاحت و اقصیٰ مرتبہ ظہور و وضاحت میں بھی کہ جسکے معنی سمجھنی میں کسی عام و خاص کو کبھی کسی طرح کوئی اشتباہ واقع نہیں ہو سکتا۔ اور ترکیب میں اس کلمہ کی اگر سخاۃ نے اختلاف کیا ہے تو مسائل اور کی اختلاف کا بجز اس امر کے اور کسی طرف نہیں ہوتا کہ بعض نقدیات مفروضہ اور کی علی سبیل منع الخلو غلط ہو جاویں یا کل تقادیر غلط ہوں اور جو معنی کلمہ توحید کے پر ایسا شخص جو الفاظ عربیہ کو سمجھ سکتا ہے اس کلمہ سے سمجھتا ہی اوپر کوئی اثر اس اختلاف سخاۃ کا نہیں پڑتا جیسا کہ آئندہ واضح ہو گا اور علاوہ بران کلمہ توحید وہ کلمہ ہی کہ مفہوم و مدلول و سکا اول حقایق قطعیہ ہی اور اوس پر اعتقاد لانی کی تکلیف بدو ظہور اسلام سے ہر ایک خاص و عام کو تہی اور اوسکی تلقین کل تعلیمات اسلام پر ہمیشہ سے مقدم رہی اور ہر عربی و بدوی اور جاہل و قلیل الفہمہ والعقل کو اول اسی کلمہ کی تعلیم دیا جاتی تھی پس اگر کلمہ توحید سے یہ مراد ہوتی جو ان دونوں سائل مجیب نے خواہ یہ دونوں جدا گانہ شخصین اور نظر باختادری حکم وحدت و نہر جاری ہونا چاہی خواہ ایک ہے شخص ہے جو خود ہی سائل و خود ہی مجیب بنا ہی اور فرق اعتبار ہی کا الطیب لڈی یعاج نفہ فائدہ معالج باعتبار معلج باعتبار آخر والاخیر ہوا کا اظہر ذکر کئی ہیں اور جب کو استقامی



ظہور اسلام سی آج تک سوائے دو نو سایل و مجیب یا انکی ہم ہم  
 کو کو سنکے کہی کوئی نہیں سمجھا اور نہ کہی کسی شخص کا ذہن و سلی  
 نہ نہ تباہ کرتا ہی تو ضرورتہا کہ یا تو اسکی جگہ کوئی اور کلمہ جو  
 و اضحیٰ الالہ اسمہ و نہ فساد بی بنیاد پر جو تاجس کا مراد ہوتا  
 سائن و مجیب کی نزدیک صحیح قرار پایا ہے تعلیم و تلقین فرمایا جائے  
 یا کلمہ تو مسید کی شرح و توضیح جائب شاعر سی ایسی کیجائی کہ قر  
 ہمیشہ اور ان اس کلام سی ہی معانی جو ان دو نو سننے قرار دی تھیں  
 حالانکہ ان دو نو امر و نہ انتفاء بالضرورتہ و القاطع معلوم  
 مجر و ہم نہ ہی اور نہیں ممکن کہ شاعر تکلیف ایمان کی اک ایسی چیز  
 غیر مذہب المعنی پر دیوے کہ جسکی معانی کو طبقات صحابہ و تابعین  
 اتباع تابعین سی لیکر آج تک بجران دو نو شخصوں کی یا اور جو انہیں  
 کا ایسا فہم و ذہن کہتی ہیں کوئی نہیں سمجھا اور نہ کوئی سمجھ سکتا  
 اور ان معانی کا مراد ہونا قواعد عربیہ سی کی طرح درست نہ ہو جیسا کہ  
 آگے بیان کیا جاوے گا اسلئے کہ یہاں مستلزم سکا ہی کہ تکلیف مالا لیل  
 دیجاوے اور وقوع تکلیف مالا لیل کا قطعاً اور منقض قرآن و  
 اجماع جمیع طوائف مسلمین باطل ہے علاوہ ہر ان بیانات اسندہ  
 بخوبی ثابت ہوگا کہ جو مراد کلمہ توحید کی ان دو نو سایل و مجیب کے  
 نزدیک لائق ترجیح قرار بائی وہ قطعاً باطل ہی اور معنی صحیح کلمہ توحید  
 کے جسپر ہمیشہ سی جمہور مسلمین کا اجماع اور اتفاق چلا آیا ہے



اور مجھ پر تو بھی جنہوں نے تعین بعض احتمالات کی اور دو احتمالات  
 یا قیما ندہ کی کی ہے اگر وہ بوجہ و مستحقین غیر سائل ہیں ضرور تھا  
 کہ ان مفردات کی معانی کو اچھی طرح سمجھ لیتے مگر فہم معانی مفردات  
 میں کلمہ توحید کی بھی ان دونوں شخصوں سے ویسی ہی غلط  
 واضحہ واقع ہوئی ہیں جس طرح کہ فہم ترکیب کلمہ ملیتہ میں واقع ہو  
 ہیں اور علاوہ بران کچھ اور تخیلات باطلہ و فاسدہ ہیں ان دونوں کے  
 ذہن میں راسخ ہوئی جنہوں نے جنہوں نے سوال و جواب کو سمجھ لیا ہے  
 حالانکہ بطلان و فساد ان تخیلات کا ہر عاقل عارف کو بالقطع و یقین  
 ادنیٰ توجہ سے معلوم ہو سکتا ہے اور اگر بوجہ کامل توضیح و بیان  
 ان اغلاط واضحہ اور اشتطاط فاصحہ کا جو ان دونوں سے واقع ہوئی  
 ہیں عمل میں آوے تو آگ و فتر طول مرقوم ہو جاوی اور اس قدر  
 تضییع وقت اس کام میں نامحسوس ہے لہذا ان کے کلام کے چند جملے  
 و اسقام کی بیان پر اکتفاء کی جاتی ہے تاکہ ہر صاحب بصیرت  
 نفی السیرۃ انکی کلام کو جب دیکھی تو بلا تبحر مزید غور و نظر اور ہر  
 بطلان انکی تخیلات و تقریرات کا انھیں نے وسط المنہار  
 ان شاء اللہ العفار واضح و آشکار ہو جائی اور بعد بیان ان  
 اغلاط واضحہ اور تخیلات باطلہ اور توہمات فاسدہ کے جو ان  
 دونوں سائل و مجتہدین واقع ہوئی ہیں انکی عبارات کی ہر فقرہ  
 کا جواب باصواب انشاء اللہ تعالیٰ مرقوم ہو گا اور یہ جب اغلاط

انکے جو بطور مقدمہ بیان کئی جاہلی بین انکو نمونہ ونگی اغلاط کا مجتہا  
 اور اگر کل اغلاط انکی جو ان چند اوراق میں انسی وقوع پذیر ہوئے ہیں  
 بیان کئی جاوین تو ایک تسوایج سے کہیں زیادہ ہوں لکن بیان  
 اکتفا صرف چند امور ضروری کے بیان پر عمل میں آوونگی جس کے بیان  
 کی اشد ضرورت تھی باقی امور سی اعراض کیا جاوینگا واللہ المستعان  
 ہے مخفی نہ رہے کہ اول خطا ان دونو سائل و مجیب کی یہ ہے کہ  
 ان دونو شخصوں کو یہ سمجھنا لازم تھا کہ کلمہ توحید فی جس مفہوم کے  
 نفی محال اللہ اور اثبات اسکا مخصوص اسطے اللہ کی کیا ہے  
 وہ کیا ہے حالانکہ اس مفہوم کو یہ دونو شخص بالکل نہ سمجھے اور ان  
 دونوں کی نزدیک معنی الہ کے جو ماسوی اللہ سی منتفی اور واسطے  
 حق تعالیٰ کے مثبت ہی معبود مطلق اور مراد معبود مطلق سے یہ  
 قرار پائی کہ ہر ایسی چیز جسکی عبادت کی گئی ہو خواہ بحق یا بباطل  
 لکن یہ امر جو یہ سمجھو بین قطعاً غلط اور باطل ہے اور معنی لفظ الہ  
 میں اختلاف ہی ایک قول یہ ہے کہ معنی موضوع لہ لفظ الہ ہرگز نہیں  
 کہ ہر ایسی چیز جسکی عبادت کیجائی بلکہ معنی موضوع لہ لفظ الہ کے معبود  
 بحق یا وہ شخص لہ جو قادر ہو اور ان افعال پر کہ اگر وہ نہیں کرتے تو حق  
 عبادت ہو ہی اور سوال ان دو معانی کے اور یہی معانی لوگوں نے  
 لفظ الہ کے قرار دی ہیں امام اہل سنت فخر الدین رازی تفسیر  
 میں لکھتے ہیں من الناس من يقول الا له ليس عبادا

حق بالمعبود بل الالہ هو الذی یستحق ان یکون معبوداً  
 و سبب تسمیہ قرآنی ہیں من الناس من یطعن فی قول من یتقول  
 ان الالہ هو المعبود من وجوہ الاول ان الالہ او ثان عبودیت  
 مع انہا لیست الہیۃ انتہی موقع الحاجة من کلام تیسرے  
 جگہ کہتے ہیں و منهم من قال انہ القادر علی افعالہ فعلها  
 الاستحقاق العبادۃ علامہ سید شریف جرجانی کہ شاہر کلام  
 اہل سنت سی ہیں شرح مواقف میں لکھتی ہیں قیل معنی الالہ هو  
 القادر علی الخلق و قیل هو الذی لا یکون الا صابریہ و  
 قیل من لا یصلح للعبادۃ الا منہ پس جتنی لوگ کہ ان اقوال  
 میں سے کسی قول کی تائید گئی ہیں انکی نزدیک تو سب لفظ الہ یعنی  
 معبود و مملکت کے نہ قرار پائی بلکہ معنی اوسکے یہ قرار پائی کہ من یستحق  
 العبادۃ یا من یقدر علی افعالہ و فعلها الاستحقاق العبادۃ  
 قسم و معبود و جتن کے یہاں اور کوئی معنی لفظ الہ اول اولوں کے  
 نزدیک مراد نہ ہوگی اسکی کہ معنی موضوع نہ اس لفظ کی یہی ہے اور  
 قاعدہ مقررہ متفق علیہا اصول فقہ کا ہے کہ اصل کلام میں حقیقت  
 اور جبکہ مجاز کے قرائن بالکل متفق ہیں بلکہ برعکس اسکے نہ قرائن بلکہ  
 دلائل قطعیہ بات پر موجود ہیں کہ الہ منفی سے معبود مطلق مراد نہیں  
 تو الہ منفی سے معبود مطلق مراد نہیں لے سکتے اس طرح جو لوگ کہ الہ  
 کے معنی قادر علی الخلق وغیرہ کی لیتے ہیں اونی نزدیک بھی الہ منفی

سی معبود مطلق و اود نهوگا بلکه معبود بحق اب رسیج و ده کوکب کا معبود  
 یہ ہی کہ موضوع لفظ الہ کا معبود مطلق اصل وضع لغوی میں ہے  
 تو اس گروہ فی اگرچہ یہ مذہب اختیار کیا ہی گئی ہے لیکن شیخ کا یہ  
 ان لوگوں میں سی سابقہ ہی ہے کہ یہ لفظ عرفی مطلق  
 میں یا بالخصوص عرف شریع میں اس میں معنی اصلی سے طرہ تزیین و تزیین  
 کی منقول ہو گئی ہے علامہ جبار الدین زنجانی تفسیر موسویہ میں کہ  
 حقایق التنزیل میں فرمائی ہیں کہ **الاله عن سماء الاجناس** اور **الرجل**  
**والفرس** یقع علی کل معبود بحق او باطل **فشم غلب علی الامم**  
**بالحق** کما ان **النجم** اسم کل کوکب **شمر غلب علی الذیاد و ذوالک**  
**السنة علی عام النجم** والبیات علی الکعبۃ والکتاب علی  
 کتاب سیدوید اور تفسیر کبیر میں اس مذہب کو یوں بیان کیا  
 کہ **الاله** هو المعبود سواء عبد بحق او باطل **فشم غلب** فی  
 عرف الشریع علی المعبود بالحق تو ان لہ اگرچہ نزدیک لفظ  
 کہ معبود بحق یا منقول عرفی ہی جیسا کہ کتاب سیدوید میں  
 یا منقول شریعی ہی ہے لیکن اگر تفسیر کبیر میں **فشم غلب** اور بہرہ  
 لفظ معنی معبود بحق میں تحقیق ہو جائیگی خواہ حقیقہ عرفیہ ہو خواہ  
 حقیقہ شریعیہ اور معنی معبود مطلق میں مجاز عرفی یا شریعی  
 لان الحقیقہ ہی الکلمۃ المستعملة فیما وبعولہ فی اصطلاح  
 النماطب کما ذکر فی الکتاب الاصولیہ تو اس صورت میں

الہ منشیٰ ہی مراد معبود مطلق نہیں لیا جاسکتا اسلئے کہ حمل کلام علی  
 الحقیقہ راجع ہے اور اصل ہی درحالیکہ قرائن مجاز منتفی ہوں اور  
 یہاں نہ صرف قرائن مجاز منتفی ہیں بلکہ دلائل قطعیہ ہجرات پر قائم  
 ہیں کہ مراد الہ منشیٰ ہی معبود بحق ہے یہاں تلک کہ جو لوگ اس امر  
 کی قایل ہیں کہ لفظ الہ اصل میں معنی معبود مطلق ہے اور بمعنی معبود  
 بحق استعمال اور سکا مجاز ہے اور ناوہی کوئی چارہ نہیں ہو اسوا  
 اس امر کی کہ کلمہ توحید میں الہ ہی معنی معبود بحق مراد لینا چاہئے  
 معبود مطلق علامہ ابوالبقا کہ اکابر علماء حنفیہ اہلسنت سے ہیں  
 کلیات میں فرماتی ہیں قد صرحوا بان لفظ الالہ منکر بمعنی  
 المعبود مطلقاً بحق کان او بیاطل الالہ یحمل فی کلمۃ التوحید  
 علی المعبود الحق بقیۃ ان المرء والمجدال انما هو المعبود  
 الحق وهو المقصود بانثبات الوجود وحصرہ ویكون محال  
 مستعملاً فی معنی خص من معناه الاصل علامہ تفتازانی کہ  
 اصحاب محققین اہل سنت سے ہیں شرح تلخیص المفتاح میں علی ما نقل  
 عنہ فی الحقایق الفندیہ فرماتی ہیں یجب ان یکون الالہ بمعنی  
 المعبود بحق اور ابوالبقا کی بیان سی یہی ہی واضح ہو گیا کہ اگرچہ  
 وہ اس امر کے قایل ہوئے ہیں کہ الہ کے معنی موضوع کہ معبود مطلق  
 ہی اور انکی کلام سی یہی نہیں ظاہر ہوتا کہ وہ اس امر کی قایل  
 ہوں کہ لفظ الہ معنی معبود مطلق سی طرف معنی معبود بحق کی منقول ہو گئی

تاہم انکی نیند یک ہی کلمہ توحید میں الہی معبود بحق ہی مراد  
 نہ معبود مطلق اگرچہ مجازاً ہو اور ایسی حالت میں جب قرینہ صراحت  
 حقیقت سے موجود ہے تو لا محالہ اگر کوئی حقیقی نہیں کہہ سکتی  
 یعنی مجاز سے معبود بحق پس ہر صورت آگے سی ان کو گناہ ہر ذریعہ  
 بھی معبود بحق کلمہ توحید میں الفاظ و ردع اور ہو گا نہ معبود مطلق  
 لیکن یہ دونوں سبیل و محیب اگر یہ فرماوین کہ خواہ کسی نے کہا یا نہیں  
 ہم کہتی کہ مور و نفی و اثبات کلمہ توحید میں مفہوم معبود مطلق ہے  
 من ان ہوں معبود بحق اور باطل تو انکا جواب یہ ہے کہ اگر آپ  
 حضرات روز روشن کو کہتے ہیں کہ تم کہتی ہیں کہ یہ بات ہی تو اس  
 اس فرمائی ہے کیا ہو گا جبکہ آپکا فرمانا گوی دلیل نہیں کہتا اور  
 الفاظ فرامیہ سی آپ نے یہ طلب نکالا ہے اس لئے یہ امر ثابت  
 نہیں ہو سکتا جیسا کہ آئندہ اسکا بیان کیا جائیگا تو دعویٰ  
 آپ کا بلا دلیل ہرگز قابل قبول نہیں اور ہر چند کہ اگر دعویٰ آپ  
 صرف بی دلیل ہی ہوتا جب بھی لائق التفات تھا لیکن یہاں  
 آئندہ سے واضح ہو گا کہ آپ جو یہ سمجھتے ہیں کہ مور و نفی و اثبات  
 یہاں مفہوم معبود مطلق ہے یہ سمجھنا آپکا صرف بی دلیل ہی نہیں  
 بلکہ بنا براون دلائل قطعیہ کے جو آئندہ بیان ہونگے قطعاً باطل و غلط  
 ہی تو جب دلائل قطعیہ آپ کی غم کے بطلان پر قائم ہیں تو غم  
 آپ کا ضرور واجب لرز والا نکار ہے + دوسری خطا ان سے



یہ ہوئی ہے کہ یہ دونوں بزرگوار یہ نہیں سمجھتے کہ متعلق غنی و ثنی  
کلمہ فقہیہ میں مفہوم کی لفظ الہ من حیث ہو علی التلاق سے اور  
اوس میں کوئی تفسیر کسی قسم کی نہیں لگی ہے اور یہ مفہوم شریعت  
ہو ہوا ایک کلی ہے جس کا صدق کثیرین برین حیث ہو ممکن ہے اگرچہ  
بجائے ان امور کی جو اس کی مفہوم سے تعلق نہیں رکھتے سو ایک  
فرد کے اور فرد اس کی نہ متحقق اور نہ ممکن ہے جس طرح کہ شمس کی  
مفہوم کلی ہے اگرچہ ایک ہی فرد اس کی متحقق اور دوسری کوئی  
فرد اس کی موجود نہیں اور واجب الوجود بھی مفہوم کلی ہے جس کا  
تعدد ممکن نہیں پس یہ تفسیق و تردید جو مکرر سائل کے کلام میں  
واقع ہوئی ہے کہ الہ منفی سی یا الہ مطلق مراد ہو گا یا الہ واجب  
الہ ممکن محض باطل ہے اور اس طرح مجیب کا یہ کہنا کہ علماء کی نزد  
الہ منفی سے الہ واجب مراد ہی باطل ہے اس لیے کہ کسی عالم نے  
یہ نہیں کہا کہ نفی بیان مفہوم لفظ الہ سی ایسی حالت میں متعلق  
ہی جبکہ وہ مقید بقید وجوب وجود ہوا و بطلان ان دونوں شکیکا  
کہ الہ سی الہ واجب مراد ہی یا الہ ممکن ہر عاقل کی نزدیک ثابت  
ظہور میں ہی اور مجیب فی جو اس احتمال کی تصویب فی ہی کہ الہ  
سی الہ ممکن مراد ہو وہ بھی محض باطل ہی اور اگر لفظ الہ مطلق سے  
ان دونوں خصوصیات فی مفہوم لفظ الہ من حیث ہو ہو لفظ ان  
بقیہ مفہوم آخر اولیٰ فاف الیہ مفہوم آخر مراد لیا ہی کلی و حید

نفی الہ مطلق کی کترا ہے اور جس شقوق کلمہ میں نہیں سننے سے  
کیا ہی اور نہیں سے شوق ثالث متعین ہی اور اس شوق میں ان دونوں  
بزرگواروں کو یہ شک جو پیدا ہوا ہی کہ الہ مطلق غیر اللہ تو غیر جو  
نہیں بلکہ موجود ہے اسلیٰ کہ الہ ہستہ کہیں کی وجہ میں شک نہیں  
وہ محض باطل ہی اسلیٰ کہ جنکو یہ وہ تو بزرگوار اللہ سمجھتے ہیں اور  
اُنکی وجود میں کوئی شک نہیں، و اگرچہ موجود ہیں لیکن یہ بھی معبود  
بحق کہ نہیں ہیں اور جس ذات کی نفی کلمہ توحید سی ہوئی ہے  
وہ وہ ذات ہی کہ جو معبود بحق ہوا و کلمہ توحید کی کسی معبود باطل  
کی نفی وجود خارجی نہیں کی بلکہ مراد اوستی یہی ہے کہ سوا خدا کے  
کوئی معبود بحق نہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ بجز خدا کی کوئی  
معبود بحق نہیں اور جو معبود غیر خدا موجود ہی وہ معبود بحق نہیں  
بلکہ معبود باطل ہی تو مفاد کلمہ توحید میں حق و صدق و صواب  
ہی اور جو اعتراض و سپر سائل و محسب کو ہی وہ دفع ہی اور جب  
کہ لول کلمہ توحید یہ قرار پایا کہ بجز اللہ کے کوئی معبود بحق نہیں تو  
قول مشرکین ہی کلمہ توحید سی رہے ہو گیا اسلیٰ کہ شرکین بجز خدا کے  
بتوں وغیرہ کے معبود بحق جانتی تھی اور جب کہ وہ بتوں کو اور دیگر چیزوں  
کو سوا حق تعالیٰ کے معبود بحق جانتے تھے اسلیٰ منفی کی نفی بیفائدہ  
بھی نہ رہی اسلیٰ کہ اگر ان کا یہ اعتقاد نہ ہوتا کہ او چیزیں ہی سوا حق تعالیٰ  
کے معبود بحق ہیں اور اُنکی نزدیک معبود بحق صرف ذات خدا ہوتا

تو امر اتفاقی کی نفی: فیائدہ تہی لکن برخلاف اسکی جبک اور چیز و کچھ  
 بھی وہ معبود بحق جاننی سہے تو اس اوکی اعتقاد کی نفی نہایت  
 ضروری اور بڑے فائدہ پر شامل تہی اور معبود بحق سی مراد البسی  
 چیز ہی کہ جو مستحق عبادت ہو خواہ واجب ہو خواہ ممکن معبود بحق  
 سی الہ واجب مراد نہیں ہے اور یہ سب امور جو مختصر اہیان  
 بیان ہوئی ہیں آئندہ باستدلال و احتجاج اوکی تو ضیح کامل  
 انشاء اللہ تعالیٰ عمل میں آوگی ۳۰ تیسری خطا سائل کی کہ ہیں  
 مجیب بھی بسبب قصوب کلام سائل کے شریک ہیں یہ ہے کہ  
 وہ یہ نہ سمجھے کہ اجعل الالہۃ الہا واحدا جو قرآن میں وارد ہے  
 تو یہ قول کفار نقل ہوا ہی چنانچہ فرماتا ہے غراسمہ تعالیٰ سورہ  
 صا و میں وقال الکافرون هذا ساحر کذاب اجعل الالہۃ  
 الہا واحدا ان هذا الشئ عجاب اور یہ فقرہ سوا اس سورہ  
 کے اور کو میں قرآن میں وارد نہیں پس اگر غیر اللہ پر کفار نے لفظ  
 الہ اطلاق کی تو اتنے یہ کیونکر ان دونوں صاحبوں نے سمجھ لیا کہ الہ  
 ہی اس لفظ کو بیان بمعنی معبود مطلق استعمال کیا ہی وہ بمعنی معبود  
 بحق استعمال نہیں کیا اسلی کہ کفار اون چیز و کچھ کو الہ جانتی ہے  
 معبود بحق جانتے تھے نہ معبود باطل پس ممکن ہے کہ اوکی کلام کی  
 یہ مراد ہو کہ آیا اون معبود نامی بحق کو جو متعدد تہی ان میں سے ایک  
 معبود بحق کر دیا یعنی بجائی ان معبود نامی متعددہ کے ایک معبود

قائم رکھا اور باقی ماندہ معبودوں کو غیر معبود قرار دیا جیسا کہ مفسرین  
 لکھا ہے پس جو مطلب اس آیت سی یہ دونوں نکالنی ہیں وہ نہ حال  
 اسمی کہ ان دونوں کا مطلب یہ ہی کہ ثابت کریں کہ ممکنات ہیں  
 اور یہ اور یہ مطلب اس آیت سے نہیں نکلتا اسلیٰ کہ کفار  
 ممکنات کو الٰہ کہا تو انکا کہنا یہ نہیں ثابت کر سکتا کہ وہ  
 حقیقت الٰہ ہیں بلکہ جسطح فرعون اپنے تئیں کہتا تھا کہ انا الٰہ  
 الاعظمیٰ اور کسی کہنی سی اسکی یہ نہیں ثابت ہو سکتا کہ غیر خدا  
 رب ہو اور جسطح کفار نے کہنی سی یہ نہیں ثابت ہو تا کہ ممکنات الٰہ ہیں  
 بلکہ قول کفار باطل ہی اور ممکنات الٰہ نہیں جسطح کہ قول فرعون جو قرآن  
 میں نقل ہوا ہی باطل ہے اور فرعون رب نہیں اب اگر حضرت یہ  
 فرماویں کہ یہ ثابت ہو گیا کہ لغت ممکنات پر اطلاق لفظ الٰہ درست ہے  
 اور سیقہ ہمارا مطلب ہی تو اسکا جواب یہ ہی کہ یہاں کفار نے  
 ایک لفظ کو ایسی چیز پر اطلاق کیا ہی جو حقیقت معنی موضوع الٰہ  
 ہے پس اس لفظ کا استعمال کفار سی ویسا ہی واقع ہوا ہی کہ تو ہی  
 کو کوئی شخص سونا سمجھ کے ذہب کہی اور جسطح کہ بسبب نوع  
 غلطی یہ کہنا اس شخص کا دلیل سببات کی نہ ہو گا کہ تو ہی پر اطلاق  
 ذہب کا کلام عرب میں آیا ہی ویسا ہی کفار کا اپنی معبودوں کو  
 الٰہ کہہ دینا دلیل سببات کی نہ ہو گی کہ ممکنات پر اطلاق لفظ الٰہ صحیح ہی  
 اور جسطح کہ اگر کوئی شخص غلط گوئی کی راہ سی تو ہی کو سنا لیتے

تو اوستی لو مانو نانو جا ونگا وریسا ہی کفار کی اس کہنی سی وہ ممکنات  
 جنہ کفار اطلاق الہ کا کرے تھی الہ جو جاوینگی المختصر طلاق الہ کا لفظ  
 کا معنی موضوع الہ میں اگر ایل لسان ہی وقوع میں آری تو بیشک صحیح  
 لکن بیان بخت اس مری نہیں اور یہ امر مسلم ہی کہ اون کفار فی لفظ الہ  
 سی جو معنی مراد لئی وہ موضوع الہ ہی اور معنی مراد اولیٰ مہو بہت معلوم  
 ہوتی ہے پس اگر چہ اس لفظ کو اونہوں فی انہی معنی موضوع الہ میں  
 استعمال کیا لکن وہ معنی موضوع الہ ایک مفہوم نہیں ہے کہ جو حقیقت  
 وفی نفس الامر اون چیزوں پر صادق نہیں آتا بشک و اونہوں نے  
 مراد لیا ہی پس یہ امر ویسا ہی ہی کہ جس طرح کوئی شخص لہ ہی کہہ پ  
 کہہ دے اور وہ سب سی سونا مراد لی آ صورت میں اگر چہ لفظ لہ نے  
 معنی موضوع الہ میں مستعمل ہوئی لکن وہ مصداق جسکو مشکلم فی مراد لیا  
 و حقیقت مصداق اس لفظ کا نہیں اور سائل کا مقصود یہ ہے  
 کہ حقیقت الہ باطلہ جنہ اور نہوں فی اطلاق لفظ الہ کا کیا ہے  
 مصداق الہ میں اور اطلاق الہ اول پر صحیح ہے لکن آیہ قرآن  
 سے یہ مطلب کہ سطح نہیں حاصل ہوتا ان اگر یہ ثابت ہوتا  
 کہ اون کفار فی اطلاق الہ کا جو اپنی معبود مانے باطلہ پر کیا تھا  
 فی الہ سی معبود مانے مطلقہ مراد لیا ہے نہ معبود مانے باطلہ تو  
 اطلاق اونکا مطابق لما فی فضل مرہوتا اور یہ ثابت ہو جائے  
 یہاں اطلاق لفظ آ بمعنی اعم من ان یکون معبود انہی و باطل

لکن یہ امر سبائل صاحب نہیں ثابت کر سکتی اس لئے کہ کفار تو اول  
 معبود دانی یا طلق کو معبود بحق سمجھتے تھے اور جب لفظ آلہہ  
 پر معبود پر اطلاق کرتے تھے تو ضرور وہاں مفہوم معبود  
 بحق لفظ آلہہ سے مراد اوکی ہوتی تھی نہ معبود مطلق پس کہ  
 معلوم ہو سکتا ہے کہ یہاں معبود سے اوہیوں سے لفظ معبود  
 اعم مراد لیا ہو یا وصف اسکی کہ کوئی مانع اس امر سے موجود نہیں  
 کہ اوہیوں سے لفظ آلہہ سی معبود دانی بحق مراد لیا ہو بلکہ ظاہر ہے  
 پس اسل یہی استدلال اس امر پر صحیح نہیں کہ ممکنات پر اطلاق لفظ  
 آلہہ کا لغت صحیح ہے اور جو پیری نے صحاح میں تبصرہ لکھا ہے  
 کہ آلہہ کا اطلاق کفار سے اس نام پر جو ہوتا تھا تو بمعنی معبود بحق  
 ہوتا تھا نہ بمعنی معبود مطلق اور عبارت اوکی یہ ہے والی طہرہ کا  
 سہموا بذلک لا اعتقاد ہمارا العبادۃ تحق لہا واسماؤہم  
 تتبع اعتقاد ائمہ لا ما علیہ الشی فی نفسہ  
 (جو تھی خطا ان دونوں کی یہ ہے کہ یہ نہ سمجھی کہ اطلاق اعم  
 اس بات سی کہ لفظ اطلاق کردہ شدہ مشترک ہو یا غیر مشترک  
 اور حقیقت ہو یا مجاز منقول ہو یا غیر منقول پس اگر ایک لفظ  
 ایک معنی پر بالفرض کہیں مستعمل ہوئی ہو تو اوستی یہ نہیں لازم آتا  
 کہ اس لفظ کے دوسری معنی نہ ہوں نہ حقیقی نہ مجازی نہ مشترک فیہ  
 نہ منقول فیہ نہ منقول عنہ پس اگر بالفرض قرآن میں لفظ آلہہ بمعنی

معبود مطلق مستعمل ہوئی ہو تو اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ یہ  
 معنی ہر جگہ مراد ہو بلکہ ظاہر ہی کہ اگر یہ لفظ کسی ایسے مقام  
 مستعمل ہو کہ جہاں معنی معبود مطلق مراد نہیں لی سکتے تو صرف  
 وہاں دوسری معنی مراد لی جاوے گی اور اگر یہ ثابت ہوگا کہ لفظ  
 بمعنی معبود مطلق بھی آئی ہے تو اس کی دو معانی قرار دی جاویں گے  
 خواہ لفظ کو ان دو نو معانی میں مشترک لیں یا ایک میں حقیقت  
 قرار دیں ایک میں مجاز یا ایک معنی منقول عنہ ہو اور دوسرے  
 معنی منقول الیہ اور یہ مراد اس صورت میں ہی کہ یہ دونوں شخص  
 ثابت کر سکتے کہ لفظ الہ بمعنی معبود مطلق آیا ہے حالانکہ یہ دونوں  
 اس امر کے اثبات سے قاصر رہے ہیں لیکن ہم اس کی تصور  
 اور نقصان بیان سے بھی قطع نظر کر کے کہتے ہیں کہ اگر ہم تسلیم کریں  
 کہ معنی لفظ الہ معبود مطلق ہی تو جب بھی بہت سی مقامات  
 پر یہ لفظ اس طرح مستعمل ہوئی ہے کہ وہاں یہ معنی مراد نہیں لی جا  
 سکتا بلکہ ضرور ہی کہ وہاں معنی معبود بحق مراد لی جاوے گی تو اس امر کا تسلیم  
 کرنا ضرور ہوا کہ یہ لفظ بمعنی معبود بحق بھی آئی ہے غایۃ الامر یہ ہے  
 کہ معنی ثانی میں یہ لفظ منقول ہوگی یا جیسا کہ ابوالفقاء نے بیان  
 کیا ہے مجاز ہوگی اور بہت سی مقامات قرآنین ایسی ہیں جہاں  
 لفظ الہ کو بمعنی معبود مطلق کسی طرح نہیں لی سکتے پس خواہ ہم  
 اس امر کے قائل ہوں کہ معنی لفظ الہ معبود بحق ہی نہ معبود مطلق

دوسرے لفظ کی ایک ہی معنی ہے جیسا کہ سبب ایک کزود  
 اہل سلم گاہی اور بخاد یہ قول اختیار کریں کہ دو نو معاً اس لفظ  
 میں بہر حال نہ تو ایسی مقامات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ معبود  
 معبود بحق یہاں مراد نہیں اور نہ مطلقاً یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ لفظ  
 جس معبود بحق میں آئی ہے بیکہ قطعاً و ضرورتاً یہ امر ثابت ہو چکا  
 کہ ان مقامات میں یہ لفظ صرف بمعنی معبود و بحق ہے نہ بمعنی  
 معبود مطلق اور قرآن میں لفظ آلہ جن مقامات میں اس طرح  
 پرستعمل ہوئی ہے کہ وہاں مراد معنی معبود و بحق کے بمعنی معبود مطلق  
 مراد نہیں لی سکتے + ان مقامات کی دو قسمیں ہیں ایک قسم  
 قوہ ہوتے + کہ ان مقامات کی طرف نہ خیال سائل و مجیب کا  
 گیا اور نہ انہوں نے کچھ ان مقامات سے بحث کی۔ اور دوسری  
 قسم وہ ہے کہ جہاں یہ دو نو شخص نزاع کر سکتے ہیں کہ لفظ آلہ سے  
 یہاں معبود مطلق مراد ہی لیکن ہم بدلائل قاطعہ اس امر کو ثابت کر چکی  
 کہ ان مقامات میں معبود مطلق مراد نہیں ہے چنانچہ قسم اول تو ہم نے  
 غیر متنازع فیہ کی ہے اور قسم دوم متنازع فیہ لیکن جب ہم قسم دوم میں  
 اس امر کو قطعاً ثابت کر دیں گے کہ معبود مطلق ان مقامات میں مل  
 نہیں ہو سکتا تو بطلان خیالات سائل و مجیب بخوبی ظاہر ہو چکا  
 اور اگرچہ قسم اول میں احتیاج زیادہ استدلالی ساتھ اس امر کے  
 بیان کر نیکی نہیں ہی لیکن اس میں ہی ہم بدلائل قطعیہ ثابت کر سکیں گے



کہ معبود و سلاق مراد نہیں اور اگر ہم بالفرض قسم دوم میں بالقطع  
 ثابت نہ ہوتے اس امر کی کہ لفظ اکبر سے معبود بحق مراد ہی عاجز  
 ہی نہ ہوتے اور یہ بھی قسم اول میں جو کچھ کہ ہم ثابت کر سکتے ہیں  
 ابطال خیالات ان دونوں سبیل و مجیب کی کافے تھا لیکن بحول  
 اللہ تعالیٰ و قوتہ و اوزامہ بالقطع ثابت ہیں۔ چنانچہ قسم اول  
 آیات میں یا اگر کہہ آئی ہی انکے و ما تعبدون من دون  
 اللہ حصہ بہرہ تم انتم لہا را ردون لو کان ہو کاء اللہ  
 ما و رد و ما و کل فیہا الخالدین لہم فیہا زفر و ہم  
 فیہا کا اسمعون اس آیت میں نہیں کہہ سکتے کہ اکبر سے مراد معبود  
 مطلق ہیں اس کی کہ یہ لوگ جو جنہم میں ہا ویتے انکا معبود مطلق ہوتا  
 تو نفس الہیہ میں صحیح ہے اور حرف لو کا مقتضی یہ ہی کہ ہزار و شبہ  
 او کی و تو منفی ہوں جیسا کہ پیشتر کتب نحو میں مرقوم اور اطفال کا  
 خوان کو بھی معلوم ہی شیخ رضی شرح کافہ میں ارشاد فرماتی ہیں لو  
 ینفنی شہطھا و جناءھا سوءا کان مثبتین او منفیان  
 فانکافا مثبتین و جب انتفاء ہا نحو لو کان لے مال کجبت  
 فالج و وجود المال منفیان وانکان منفیان و جب ثبوتھا  
 لان نفی النفی اثبات نحو لو لم تزرنی اکرمک فالتر یا راء  
 والا کرام مثبتان وانکان احدهما مثبتا دون الاخر حجب  
 ثبوت النفی وانتفاء المثبت نحو لو لم تستمینی اکرمک

ولو شئت لہراکم مک اور بلاشبہ مقصود بھی جناب باری  
 اس کلام سے یہی ہے کہ یہ لوگ اور یہ چیزیں جو جہنم میں پائے گئے  
 آئیں گے چنانچہ ان کے آئیں گے جہنم میں پائے گئے اور یہی کہ اگر لہ  
 ہوئی تو جہنم میں بجائے حالانکہ جہنم میں گئے تو معلوم ہوا کہ آئیں  
 گئے اور کلام جناب قدس الہی خلاف واقع ہو نہیں سکتا تو  
 امر واجب تسلیم ہے کہ یہ آئیں گے اور اگر آئیں گے معبود مطلق  
 اعظم من ان کلون مجبود و اجبوت او باطل بیان مراد لیا جاوی تو یہ  
 بلاشبہ آئیں گے اس لیے کہ ان کی عبادت کی واقع ہوئی میں کفار  
 کوئی شک نہیں پس وہ معبود مطلق ہے حالانکہ حق تعالیٰ  
 ان کی آئیں ہو سکی نفی فرماتا ہے تو ظاہر ہوا کہ ان کا آہ ہونا معنی  
 بحق یہاں نفی ہی نہ بمعنی معبود مطلق دوسری یہ کہ معبود مطلق  
 کا ہونا سنانی دخول جہنم کے نہیں ہی اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ کوئی چیز  
 یا کوئی شخص معبود رہو اور لوگوں کی اس کی عبادت کی ہو اور وہ  
 جہنم میں جاوی حالانکہ حق تعالیٰ آہ ہو نیکی دخول جہنم کے نہائی  
 قرار دیتا ہے پس قطعاً ثابت ہوا کہ یہاں آہ سی معبود مطلق مراد  
 نہیں بلکہ معبود بحق اس لیے کہ یہ لوگ معبود بحق ہی نہیں اور معبود حق  
 ہونا سنانی دخول جہنم کی نہیں ہے۔ دوسرے آئیں کہ یہ لوگ  
 فیہما الہة الا اللہ لفسد تا و تفسر تا الی آخر الایہ ہی اس لیے  
 کہ یہاں ہی لازم آتا ہے کہ سوا حق تعالیٰ کے اور الہ کا وجود نفی ہوا

جبکہ الہ بمعنی معبود مطلق یہاں مراد لیا جاوے تو لازم آوے گا کہ کوئی ایسا شخص  
 اور کوئی ایسی شے زمین و آسمان میں نہ ہو کہ جسکی عبادت بحق یا بباطل  
 ہوئی ہو حالانکہ بہت سی ایسی اشخاص و ایسی شے یا موجود ہیں جنکی  
 عبادت بباطل ہوتی ہے پس یہ امر صحیح نہ ہو گا کہ آسمان و زمین میں  
 کوئی الہ نہیں حالانکہ حق تعالیٰ ایسا فرماتا ہے اور قول اوسکا ہے  
 پس ضرور ہو گا کہ اسی اسم مقام میں معبود بحق مراد ہو نہ ہو مطلق  
 اسلی کہ جب یہ کہا جاوے کہ زمین و آسمان میں کوئی معبود بحق ہو  
 نہیں سوائے الہ واجب و یکتا کی تو یہ کلام ضرور صحیح و مطابق واقع  
 ہو گا پس ظاہر ہو گا کہ الہیہ سی مراد کلام الہی میں معبود ہاں بحق ہے  
 نہ معبود ہاں مطلقہ علاوہ ہر ان الہ کسی چیز کو کوئی شخص معبود بباطل  
 بنا لیومی و اوسکی عبادت کری تو فساد زمین و آسمان کا اوستی لازم  
 نہیں آتا ہی حالانکہ حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ وجود الہیہ متعددہ کا جواب  
 فساد زمین و آسمان ہی ہاں ان الہ معبود ہاں بحق متعدد ہوں تو فساد  
 سماء و ارض لازم آتا ہی تو اس سی ظاہر ہو گا کہ یہاں الہیہ سی ہو گا  
 مطلقہ مراد نہیں ہیں بلکہ معبود ہاں بحق تاکہ کلام خدا مطابق واقع ہو  
 نہ خلاف واقع قیصری آریہ کہ یہ قل لو کان معہ الہۃ کما  
 یقولون اذ الہتبعوا الی الذی العرش سبیلان اس آیت میں ہی  
 باوخال حرمہ کو سوا حق تعالیٰ کے اور الہیہ کی وجہ و تحقیق کی نفی کی گئی  
 ہی پس اگر اس کلام میں لفظ الہیہ سی حتی معبود ہاں بحق مراد ہو تو کلام

جبکہ الہ بمعنی معبود مطلق بیان مراد لیا جاوی تو لازم آوے گا کہ کوئی شخص  
 اور کوئی ایسی شئی زمین و آسمان میں نہ ہو کہ جسکی عبادت بحق یا باطل  
 ہوئی ہو حالانکہ بہت سی ایسی اشخاص و ایسی شیاور موجود ہیں جنکی  
 عبادت باطل ہوتی ہے پس یہہاں صریح نہ ہو گا کہ آسمان و زمین میں  
 کوئی الہ نہیں حالانکہ حق تعالیٰ ایسا فرماتا ہے اور قول اوسکا حق ہے  
 پس ضرور ہوگا کہ الہ سی اسمقام میں معبود بحق مراد ہونہ معبود مطلق  
 اسلی کہ جب یہہاں جاوی کہ زمین و آسمان میں کوئی معبود بحق موجود  
 نہیں سوائے الہ واجب و یکتا کی تو یہہاں کلام ضرور صحیح و مطابق واقع  
 ہوگا پس ظاہر ہوگا کہ الہہ سی مراد کلام الہی میں معبود ہاں بحق ہے  
 نہ معبود ہاں مطلقہ علاوہ ہر ان اگر کسی چیز کو کوئی شخص معبود باطل  
 بنا لیوے اور اوسکی عبادت کری تو فساد زمین و آسمان کا اوسے لازم  
 نہیں آتا ہی حالانکہ حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ وجود الہ متعددہ کا موجب  
 فساد زمین و آسمان ہی ہاں اگر معبود ہاں بحق متعدد ہوں تو فساد  
 سماء وارض لازم آتا ہی تو اس سی ظاہر ہوگا کہ یہاں الہہ سی معبود ہاں  
 مطلقہ مراد نہیں ہیں بلکہ معبود ہاں بحق تاکہ کلام خلاف مطابق واقع ہو  
 نہ خلاف واقع قیصری آیہ کریمہ قل لو کان معہ الہة کما  
 یقولون اذ لا یبتغوا الی الذی العرش سبیلہ اس آیت میں ہی  
 باوخال حرفت کو سوا حق تعالیٰ کے اور الہہ کی وجود تحقیق کی نفی کی گئی  
 ہی پس اگر اس کلام میں لفظ الہہ سی معنی معبود ہاں بحق مراد ہوگا

کے مدلول کی مطابقت و موافق ہے جس طرح آیۃ اِنَّا اللّٰهُ لَا  
واحد سبحانه ان یكون له ولد اور آیۃ وَلَقَدْ كَفَرَ الَّذِیْنَ  
قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ ثَلٰثٌ ثَلٰثَةٌ وَمَا مِنْ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاحِدٌ  
اور آیۃ اَعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُم مِّنْ اِلٰهٍ غَیْرِہٖ جَوْدَ اَنْ مِنْ  
بہت مقامات میں مذکور ہے اور آیۃ وَمَا اُمْرٌ وَّاَلَّا لَیَعْبُدَنَّ  
اللّٰہَ اِلٰہًا وَّاحِدًا وَّرَآیَہٗ ہٰذَا اِبْرَاحِیْمُ لِلنَّاسِ لَیُنْذِرَہٗ اِیَّہٗ  
ولیعلموا اِنَّمَا ہُوَ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ اور آیۃ لَا تَتَّخِذْ اِلٰہَیْنِ  
اِثْنِیْنِ اَوْ ثَمَآہٗوَالۡہٗ وَّاحِدٌ اور سید علیؑ بہت سی آیات جن میں  
اِنَّمَا اِلٰہُکُمُ اللّٰہُ وَّاحِدٌ وارد ہے یا وحدت الہ مذکور ہے ان  
آیات کی سیاق و سباق سے اور نہ صرف انہیں آیات سے بلکہ  
تمام قرآن سے اور نہ محض دالالت الفاظ قرآن سے بلکہ بالقطع و  
البیقین اور بضرورت عقلیہ ہر شخص کو جو حالات جناب علیؑ کے  
صلی اللہ علیہ وآلہ یا دیگر انبیاء سابقین سے تفسیق و رگاہی کہتا ہے  
معاذ مہی کہ جناب سالت ماب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور نیز دیگر  
انبیاء جو بمقابلہ اون لوگوں کے مبعوث ہوئے جو عبادت کو غیر خدا  
کی رتے چھان سہا نبی آرنی بلا شک جانب جناب باری سے  
یہ حکم ہو چکا کہ سوا حق تعالیٰ کے اور کسی چیز کی عبادت نہ کرو اور  
بجز اوس کے کسی کو معبود نہ سمجھو اور اذنی اس عقیدہ کی رد و ابطال  
حد و جہد فرمائی کہ علاوہ حق تعالیٰ کے اور نہی معبود ہیں اور اس امر کو

سائل بھی تسلیم کرتی ہیں کہ عبادت غیر اللہ شرک ہے اور شرک  
کسی وقت میں جائز نہیں ہوا پس سائل کے نزدیک یہی نتیجہ نکلا  
کہ معبود بنا نامنوع عندہی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ انسانی  
مابین انبیاء و اتباع انبیاء اور شرکین کی ہمیشہ ہی رہا ہے کہ  
معبود و بحق ایک ہی یا متعدد و اور وہ معبود و مرآت جناب اقدس الہی  
ہی یا اور کوئی ہے اور انبیاء و امراول کی نسبت اور امرثانی کے  
ثانی سے ہیں اور جہاں جہاں کہیں کہ لا الہ الا اللہ یا  
ما من الہ الا اللہ یا انتما الہکم الہ واحد واروہو  
مقصود و لہذا انحصار معبودیت بحق کا ذات جناب اقدس الہی  
میں ہے اور ابطال اس کا ہر ایسی ذات سی جو غیر اس کا ہے  
سوا اسکی اور کچھ مقصود نہیں ہے اور یہ امر کہیں نزاعی نہ تھا کہ اور  
معبود و نکی عبادت ہوتی ہے اگرچہ وہ باطل ہو سکتی کہ یہ امر  
مستحق تھا کہ عبادت ہوتی ہے تو امر متحقق کی نفی نہیں ہو سکتی  
اسلئے کہ خلاف واقع ہی اور کلام اقدس الہی خلاف واقع نہیں ہو سکتا  
اور اسکی نفی سی کچھ فائدہ ہی نہ تھا آسانی کہ یہ اعتقاد کرنا کہ سوا  
حق تعالیٰ کے اور چیز و نکی بھی عبادت ہوئی اگرچہ باطل ہوئی  
ایک امر متحقق نے الواقع بھی ہے اور اس اعتقاد کے نہیں کوئی  
مخدور نہیں اگر مخدور ہی تو اس امر کا اعتقاد مخدور ہی کہ معبود حق تعالیٰ  
کے اور کوئی معبود و بحق ہے اور مقصود و انبیاء کا یہی تھا کہ

معبود بحق سوا حق تعالیٰ کے کسی کو نہ جانو نہ یہ کہ معبود بباطل  
 یا معبود مطلق نہ جانو اسلئے کہ جو معبود کفار تھے اور کما معبود بباطل  
 اور معبود مطلق ہونا تو مستحق تھا اور خود انبیاء اور سر ائمہ  
 جانتا تھا اور جانتا ہی کہ وہ معبود بباطل اور معبود مطلق تھے پس  
 معبودیت بباطل یا معبودیت مطلقہ کی نفی معبود ہائے کفار سے  
 نہ مطلق واقع تھی نہ اس میں کوئی فضیلت حق تعالیٰ کی لئی ثابت تھی  
 نہ معبود ہائی کفار میں مسلوب ہوتی تھی نہ اس امر کی نفی مقصود انبیاء  
 نہ مقصود جناب اقدس آپ نہ اس کی نفی پر کوئی فائدہ کسی شریعت میں  
 مترتب تھا نہ اس کے ترک نفی میں کوئی ضرر کسی شریعت کا تھا نہ اس کے  
 نفی کا اعتقاد ممکن تھا اسلئے کہ جو امر بالقطع و بضرورہ معلوم ہو اس کی نفی کا  
 اعتقاد محال ہی پس ظاہر ہوا کہ جملہ شریعت میں اور بالخصوص یہاں شریعت  
 میں نفی اس امر کی نہیں ہوئی کہ سوا حق تعالیٰ کے کوئی معبود مطلق نہیں  
 بلکہ نفی اس امر کی ہوئی ہی کہ سوا اس کی کوئی معبود بحق نہیں پس  
 اس میں کوئی شک نہیں بلکہ حق تعالیٰ نے جو مکر اس کلام کو انشاء  
 فرمایا ہے کہ لا الہ الا اللہ یا کسی رسول سابق سے نقل کیا ہے کہ  
 انہوں نے یہ کلمہ یا دوسرا کلمہ تمہاری اس کے اوپر فرمایا یا جہاں کہیں  
 کسی پیغمبر کو اس کلام کی اپنی کا حکم دیا یا پیغمبر اور عامۃ مسلمین کو اس  
 کلام کے مدلول اور مفہوم پر ایمان لائے گا حکم دیا ہی تو ان جملہ مقامات  
 میں سب سے معبودیت بحق میں ہی نہ معبودیت مطلق میں اور ان کلام

سہی مراد یہ ہے کہ سوا حق تعالیٰ کے کوئی معبود بحق نہیں ہے کہ  
 سوا حق تعالیٰ کے کوئی معبود ضائع یا معبود بیاطلاق یا بین غلا وہ  
 بران کلمہ لا الہ الا اللہ میں بہ فہوم ماسویٰ یا سہی معنی  
 ہو اسی وہ حق تعالیٰ کے لئے شہادت ہے بل اگر یہ کہہ دیا جائے کہ لا  
 سہی مراد یہاں معبود مطلق ہے تو معنی کلمہ توحید میں نہ ملے گا  
 حق تعالیٰ کے کوئی معبود مطلق نہیں اور بلا شک یہ مقصود مطلقاً  
 اور انبیاء بھی سابقین یا کبھی نہ تھا اور نہ جناب خاتم النبیین کا  
 مقصود تھا کہ اس کلام سہی حق تعالیٰ کی معبودیت مطلقہ ثابت ہو  
 اسلئے کہ معبودیت مطلقہ تو اصنام وغیر اللہ کی لئی بھی ثابت تھی  
 اور وہی معبودیت مطلقہ اگر حق تعالیٰ کے لئی بھی ثابت ہو گئی جو  
 اصنام اور مخلوقات کی لئی بھی ثابت ہی تو کوئی فضیلت اور  
 خصوصیت جناب قدس الہی کے لئے نہ ثابت ہوئی حالانکہ ظاہر  
 مقصود کلمہ توحید سہی یہ تھا کہ افراد و امتیازات جناب قدس  
 الہی کا ساتھ اس صفت الوہیت کی حاصل ہو کہ جو سوا او کے  
 کسی کے لئی نہیں اور یہ کلام ہمیشہ اسی مرید دلالت کرتی لئی ادا  
 کیا جاتا تھا اور ادا کیا جاتا ہے کہ وہ امر مخصوص جو سوا جناب  
 اقدس الہی کے اور کسی کی لئی حال نہیں اور وہی مفہوم و معلوم ہو  
 پس بلا شک لفظ الہ سہی کلمہ توحید میں معبود بحق مراد ہے معبود  
 مطلق اس طرح اور آیات میں بھی کہ لا الہ الا اللہ واجب



ایا ہی یہی فقر یہ ہو سکتی ہے کہ اگر خصائص جناب اقدس باری کا  
 ساتھ معبودیت مطلقہ کی بیان ہوا ہے تو خلاف واقع ہی اور  
 مقصود انبیاء و رسل بھی نہیں اور جب مقصود بیان خصائص و  
 تو محمد جناب باری کا ساتھ معبودیت مطلقہ کے نہیں ہی بلکہ  
 ساتھ معبودیت بحق کے تو ثابت ہو گا کہ ان جملہ مقامات میں لفظ  
 الہی سہی معبود بحق مراد ہی نہ معبود مطلق اور یہ جو کچھ کہ بیان ہوا  
 کوئی ایسا امر نہیں ہے کہ جس میں کسی عاقل مستدین کو شک ہو سکے  
 یا کوئی عاقل مستدبر اسکا انکار کر سکے یا کسی صاحب فہم سلیم  
 پر مخفی ہو بلکہ یہ سب موقوفہ جلیہ ہیں کہ ہر عاقل کو بالضرورة  
 معلوم ہیں اور ان میں سے کسی امر کا انکار یہ دو فوسائل و محبت ہی  
 نہیں کر سکتے سوا اسکی کہ قطعیات و ضروریات کا صاف صاف  
 جو و انکار کرین اور روز روشن کو شب تار کہیں پس جبکہ قطعاً  
 مقصود کلمہ توحید سی نفی معبودیت بحق غیر خدا اور اثبات اسکا  
 واسطی اللہ کی ہے تو جتنا کاخ بی ثبات ان دو فوسائل و محبت ہی  
 اول سی اختر تک تعمیر کیا ہی وہ سب نہدم ہو گیا اسلئے کہ سب کے  
 بنیاد پر نسا دی ہی تھی کہ الہ منفی سے مراد معبود مطلق ہو اور جب  
 وہ باطل ہو گیا تو سب نہدم اساس نہد کی کل کاخ بی ثبات  
 اونکا گر پڑا اور یہ جو محبت نے لکھا ہی کہ معبود بحق سی علماء و مجاہد  
 مراد لیتے ہیں تو ائمہ بیان ہو گا کہ یہ محض غلط فہمی اونکی ہے

علماء کی قول کا مال صرف یہی ہے کہ کوئی معبود بحق نہیں ہے  
 سوا اللہ کے اور نفی کو وہ تعلق مفہوم لفظ معبود بحق سے کہی جاتی ہے  
 نہ کسی اور شئی سے اور مفہوم معبود بحق اور ہے اور مفہوم واجب وجود  
 اور ہے پانچویں خطا جو سائل سے واقع ہوئی ہے اور اس میں مجاہد  
 بسبب تصویب عام کلام سائل کے شریک ہے یہ کہ وہ یہ کہہ کر کہ نفی کی نفی  
 بیفائدہ ہی حالانکہ یہ کلام اس کا علی الاطلاق و العموم صحیح نہیں ہے  
 کہ جو چیزیں نفس الامر میں نفی ہیں اور ارباب باطل و فکی قایل ہیں  
 اور ان کا اثبات کرتی ہیں ان کی نفی بہت پر ضرور ہے اور نہایت  
 بیفائدہ ہی والا لازم آویگا کہ جتنے عقائد باطلہ دنیا میں پہلی ہیں  
 اور نہیں سے کیسی رد نہ کیجائی حالانکہ یہ امر قطعاً ناجائز ہے اور  
 ان عقائد کی ضرور ہے ان جو امر سطح کا منفی ہو کہ اس کا کوئی قائل  
 نہ ہو اس کی نفی بعض اوقات میں بیفائدہ ہوتی ہے یا جس میں شک  
 ہو کسی فریق کی مقابل میں متنازع فیہ نہ ہو اس کی نفی مقابلہ میں اس  
 فریق کی بیفائدہ ہی لکن معبودیت بحق کا انحصار ذات اقدس الہیہ  
 میں ہے نہ کہ میں یہ متنازع فیہ تھا خود جناب قدس الہی اور جناب  
 رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ اور دیگر انبیاء و اولیاء میں اور کل مومنین  
 کا قول یہ تھا کہ معبودیت بھی جناب اقدس الہی میں منحصر ہے اور  
 مستلزم الہی اور معبود و نہیں اور حق تعالیٰ میں اس امر کو نہایت  
 قرار دینے اور کلام لا الہ الا اللہ سے نکل کر کہیں کو رد

اور پس اس کو غلام کیا کہ یہ ملاقات قول شکرین معبودیت پر منحصر  
 مناسب باری کی ذات کی نسبت سے ایسی حالت میں نفی اس بات کے  
 کہ سوا اللہ کے کوئی معبود بحق نہیں ہی نہایت ضروری تھی اور یہ تھا  
 نہ تھی اور نہ ضرورت میں یہ دونوں سبیل و محیب ہی نہیں کہہ سکتے کہ  
 یہ نفی یہ فی الواقع ہی اسلمی کہ دونوں کی نزدیکی ہی اور صورت میں نفی  
 یہ فی الواقع ہی جب کہ کفار کو اس امر میں شائع نہ ہوئی کہ معبود بحق  
 یہ تھا جس کے اور کوئی نہیں اور در حالیکہ کفار کو اس میں قطعاً و یقیناً شائع  
 و ملاقات ہی پر وہ لوگ سوا حق تعالیٰ کے اور چیز و نگو بہی معبود و بحق  
 ہی تھی اور جانتی ہیں تو اب ضروری کہ ان کے اس عقیدہ کی کھسکا  
 کہ اس میں ہی معبود و بحق ہیں نفی کیا و پس ایسی حالت میں نفی اس  
 عقیدہ مشرکین کی ان دونوں کی نزدیکی ہی ضروری کہ یہ از فوائد  
 ہو اور یہ فی الواقع نہ ہو علاوہ بران بہت سی منفیات ایسی ہیں کہ اگر چاہو  
 منفی ہونا متفق علیہ ہی تاہم کہ یہ اور منفیات کی نفی زبان پر  
 نہ آتی ہی اور بعض اوقات میں دعا ہی ہی اس نفی کے پیدا ہو چکا ہیں  
 اور فوائد ہی اور سبب مرتب ہو ہیں پس یہ قول سبیل کا علی الاطلاق کہ منفی کی نفی  
 یہ فی الواقع ہی صحیح نہیں اور جبکہ اس کلام کا مانع منہ یہی کوئی تعلق نہیں  
 یہ ہے کہ یہ کلام خود فی الواقع ہی چھٹے خطا سبیل کی جیسے محیب  
 ہی شریک ہیں یہ ہے کہ یہ اور محیب دونوں بھی ہیں کہ انحصار  
 الہ واجب جناب قدس الہی کی ذات میں مشرکین کے نزدیک ہی

مسلم اور انکا مقصد تھا خالاکہ یہ امر محض باطل ہی اور بیشیز شریکین  
 الہ واجب الوجود غیر اللہ کو سمجھتے تھے جس طرح ایک گروہ ثنویہ نور  
 و ظلمت کو قدیم اور واجب الوجود سمجھتی ہیں اور مجوس صرف نور کو  
 قدیم اور واجب الوجود سمجھتے ہیں اور یہ فرق بھی مشرکین میں داخل  
 ہیں امام اہل سنت فخر الدین رازی تفسیر کبیر میں کہتے ہیں اعلم  
 ان المشرکین طوائف وذلک لان کل من اثبت شریکاً  
 لله فذلک الشریک اما ان یکون جسماً واما ان لا یکون  
 اما الذین اثبتوا شریکاً جسماً انیالہ فذلک الشریک  
 اما ان یکون من الاجسام السفلیۃ او من الاجسام العالیۃ  
 اما الذین اثبتوا الشریکاء من الاجسام السفلیۃ فذلک  
 الجسم اما ان یکون مرکباً ولبسطاً اما المركب فاما  
 ان یکون من المعادن او من النباتات ومن الحيوانات  
 الذین اثبتوا الشریکاء من الاجسام المعدنیۃ فهم الذین  
 یخذون الاصنام اما من الاجزاء او من الذهب و  
 من الفضة وبعبدوها واما الذین اثبتوا الشریکاء  
 من الاجسام النباتیۃ فهم الذین اتخذوا شجر معینۃ  
 معبوداً لانفسهم واما الذین اتخذوا الشریکاء من النبات  
 فهم الذین قالوا عزیر ابن الله والمسیح ابن الله واما الذین  
 اتخذوا الشریکاء من الاجسام البسطۃ فهم الذین یعبدون

النار وهم المجوس واما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام  
 العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب  
 ويضيفون السعادة والخساسة اليها وهو الصابئة و  
 اكثر المجسمين واما الذين اثبتوا الشركاء لله من غير الاجسام  
 فهم ايضا طوائف الطائفة الاولى الذين قالوا صدق  
 العالم هو النور والظلمة وهو كلاء هو الما نوية والثنية  
 محمد بن عبد الكريم ثم ستاني كرامته متكلمين اهل سنت سي بين  
 كتاب الملل والنحل بين كتيبه بين شعر الثنوية قد اختلفت  
 بالمجوس حتى اثبتوا اصلين اثنين مدبرين فديسين  
 يقتسمان الخير والشر والنفع والضرا والصلاح والفساد  
 يسمون احدهما النور والاخر الظلمة وبالفارسية يوزدان  
 واهر من بعد چند سطور كي كتيبه بين الا ان المجوس بل اصلية  
 زعموا ان الاصلين لا يجوز ان يكونا قديمين ازلين  
 بل النور قديم والظلمة محدثة بعد چند اوراق كي كتيبه بين  
 الثنوية هو كلاء اصحاب الاثنين الا زليين يزعمون ان  
 النور والظلمة ازلان قديمان بخلاف المجوس فانهم  
 قالوا بحدوث الظلام ابو الفرح عبد الرحمن ابن الجوزي  
 كرامته اهل سنت سي بين تلميس البليس بين فرماتي بين الثنوية  
 وهو قوم قالوا صانع العالم ثنان ففاعل الخير نور ففاعل الشر

ظلمته وها قد يمان لم يزل ولا ولن يزل لا محقق نصير الدين  
 محمد بن الحسن الطوسي رحمه الكابر حكما وسي اوارعا ظم علما و زهدا و  
 سي بين شرح اشارات بين فراتى بين يوب ان ذكر مذاهب  
 الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها و  
 قدمها وحدوثها وان يثبت على ما هو الحق عنده  
 واول اختلا فهم في ان الشئ الغني عن الموشوا ان  
 هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد اكثر  
 من واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد افرقوا الى  
 قائلين بانه هذا الموجودات المحسوسة والى قائلين  
 بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الاول  
 الكواكب باسكالها و هياتها وضرها والعناصر كلها  
 واجبة قديمة بعد چند سطرون كسبي بين واما الفرقة  
 الثانية الباقلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة  
 فقد افرقوا الى قائلين بان سادة هذه المحسوسات  
 وعصرها واجبة والى قائلين بانها ليست واجبة  
 او بعد چند سطرون كى فراتى بين واما القائلون بان المادة  
 ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون  
 وجوب الوجود لضر بين خير وشر ويعبرون عنهما  
 بيزدان واهر من قنارة بالنور والظلمة بسطائر بركيا

کہ یہ سائل و مجیب صرف اپنی ذات علیٰ سنی و شیعہ ہیں کہ یہ امر خلافی نہیں  
 کہ واجب الوجود صرف ذات حق تعالیٰ ہی ہے حالانکہ ایسا نہیں اور  
 نفس الامر میں یہ مسئلہ ہی باطل ہے اہل حق جہاں امر کے قائل ہیں کہ سوا  
 حق تعالیٰ کے کوئی الٰہ نہیں اور باہین اہل باطل مختلف فہم ہی اور یہ امر  
 بھی ظاہر ہے کہ بعض مشرکین جو غیر خدا کو واجب الوجود جانتے تھے  
 جیسا کہ کلام محقق طوسی سی ظاہر ہوا وہ غیر خدا کی اعنی نور کی مشلا  
 عبادت بھی کرتی تھی اور جو ستارہ پرست تھے وہ ان کی عبادت  
 کرتی تھی اور ہیا کل صائبہ و شمش خانہاں مجوس ہی ہر ادنیٰ حسیبہ  
 و اطلاع کو بھی اگاہی سے ہمیشہ یہ امر شبہ ناک نہیں تاکہ الٰہ واجب الوجود  
 غیر اللہ کا ہونا متفق علیہ نہیں بلکہ مختلف فہم ہی اور امام اہل سنت  
 ابن الجوزی فی تبیین الدین میں اس امر بھی تصریح کر دی ہے کہ اہل کتاب  
 عرب جنہیں جناب رسالت مبعوث ہوئی انہیں سی بھی بعض حجو  
 تھی چنانچہ ان لوگوں کی ذکر میں بیان کرے ہیں کہ مال آخر ان  
 الیٰ مذہب المجوس و کان ہذا فی بنی عیم منہم زہارہ بن حنظل  
 النبی و ابنہ حاجب و محمد بن عبد اللہ رحمہما اللہ شہرستانی فی کتاب  
 الملل و النحل میں لکھا ہے و منہم من یصبوا الی الصائبۃ پس  
 اگر یہ سائل و مجیب یہ کہیں کہ کلمہ توحید و اسطیٰ و عقیدہ مشرکین  
 عرب نازل ہوا ہی نہ و اسطیٰ و عقیدہ مشرکین عالم کے قوا و لا یم  
 قصر و حصہ مشرکین عرب کا اسات کے ساتھ کہ کلمہ توحید سی خاص

او نہیں کی عقیدہ کی رد مقصود تھی نہ او کی سوا اور مشرکین کے  
 تحکم بحت اور دعویٰ بیدلیل اور غیر مسلم ہے اور اگر تسلیم بھی  
 کر لیا جادسی تو بیانات ماسبق سے ظاہر ہوگا کہ مشرکین حج بک  
 میں بھی بعض مشرکین غیر خدا کو معبود غیر واجب الوجود اور بعض  
 واجب الوجود اور معبود جانتے تھے اور آیہ لئن سألتهم  
 من خلق السموات والارض من ظاہر الا یکفہ مشرکین  
 کا مراد ہی نہ جمیع مشرکین + ساتوین خطا ان دونوں کی سیٹ  
 کہ یہ دونوں کچھ نہ سمجھے کہ کلمہ توحید میں اگر خبر مخدوف مقدر  
 نہ لیجاوے تو منفی ماہیت الہ غیر اللہ ہوگی نہ غیریت الہ ساتھ  
 اللہ کے اور جس حالت میں کہ خبر مقدر نہ لیجاوے تو الہ بمعنی غیر  
 نہوگا بلکہ استثنائیہ ہوگا اس لئے کہ الہ بمعنی غیر اوسى حقین ہوسکتا  
 جبکہ الہ اللہ صفت اللہ کی واقع ہو اور خبر نہو اور اس حالت میں  
 تقدیر خبر کی ضرور ہوگی حالانکہ صورت مفروضہ سبوت عنہا یہ ہے  
 کہ خبر مقدر نہو پس در صورت عدم تقدیر خبر جو چہ احتمال سبکی فی بیان  
 کی ہیں اور ان سب میں الہ کو بمعنی غیر لیا ہے وہ سب کے سب ہل  
 محض ہیں اور جو معنی کلمہ توحید کے در صورت عدم حذف خبر پیدا  
 ہوتی ہے اوسکو امام اہل سنت مخفی الخ الدین راز سے  
 فی تفسیر کہ بین بوجہ حسن بیان فرمایا ہی اور عبارتہ او کی یہ ہے  
 قوله والھکوالہ واحد معنایا اللہ واحد فی الالہیۃ



ورود لفظ الواحد بعد لفظ لا اله يدل على ان تلك  
الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها فهو بمنزلة  
وصف الرجل بانه سيد واحد او بانه عالم واحد  
ولما قالوا الهكم اله واحد امكن ان يخطر ببال احد  
ان يقول هب ان الهنا واحد فلعل اله غيرنا مغاير  
لا الهنا فلا جرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق  
فقال لا اله الا هو وذلك لان قولنا لا رجل يقتضيه  
هذه الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع افرادها  
ان لو حصل فرد من افراد تلك الماهية متى حصل ذلك  
الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل  
اللفظ عليه من انتفاء الماهية فنثبت ان قولنا  
لا رجل يقتضي النفي العام الشامل فاذا قيل بعد لا  
زيد افاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة  
ابحاث احدها ان جماعة من النحويين قالوا الكلام فيه  
حذف واخمار والتقدير لا اله لنا ولا اله في الوجود  
الا لله واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق  
وذلك لانك لو قلت التقدير انه لا اله لنا الا الله  
لكان هذا توحيد الهنا لا توحيد الله المطلق محيذاً  
لا يبقى بين قوله والهكم اله واحد وبين قوله لا اله

الا هو فرق فیکون ذلك تکرار محضاً والله غیر جائز واما  
 لو قلنا التقدير لا اله في الوجود فذلك الاشکال زائل  
 الا انه يعود الاشکال من وجه آخر وذلك لانک اذا  
 قلت لا اله في الوجود الا هو کان هذا نفياً للوجود الا لا اله  
 اما لو لم یضم هذا الاضمار کان قولک لا اله الا الله  
 نفياً لماهية الا اله الثاني ومعلوم ان نفی الماهية اقوى  
 فی التوجید الصریح من نفی الوجود فكان اجراء الكلام علی  
 ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار اولی اور کلیات  
 ابوالبقاء من مذکور ہے واک ان تقول کلمة لا دخلت  
 علی الماهية فان شئت الماهية واذا انشئت الماهية  
 انشئت کل افراد الماهية علاوہ برآن ماهیت لفظ الہ ایک  
 مفهوم کلی ہے جسکا صدق موجودات پر صدق عرضی ہی صدق  
 ذاتی اسلی کی کہ مفهوم اوسکا خواہ عبود بحق ہو یا معبود مطلق  
 دونوں صورتوں میں عبودیت ایک صفت صفات اضافیہ ہیں  
 ہے نہ مقومات ماهیات موجودہ ہی اور نہ مقومات وجودی  
 اون ماهیات کی اور یہی صفت مستحج اطلاق لفظ الہ کی اور موجودات  
 کی ہی اگرچہ تسلیم کر لیا جاوی کہ الہ اسم جنس ہی اور اسم صفت  
 نہیں ہی جیسا کہ مذہب ایک گروہ علماء کا ہے پس انتفاء ماہیۃ  
 الہ کے لئے انتفاء وجود کسی ایسی چیز کا درکار نہیں جس پر اطلاق اسم الہ

کہ کیا گیا ہو بلکہ صرف امتفاء و انصاف اور سکا ساتھ صفت معبودیت  
 و رکاربہ اور افراد ماہیت الہ وہ موصوفات ہیں جو متصف بصفات  
 الوہیت ہوں اور ان افراد کا محکوم بامتفاء ہونا بسبب امتفاء اور  
 ماہیت کلیہ کی جسکے یہ افراد ہیں اور صورت میں صحیح ہو جاوگا  
 جبکہ کوئی موجود متصف بصفات الوہیت نہ ہوگا اور اس حکم کے  
 صادق ہونیکے لئے اس امر کی کوئی ضرورت نہیں کہ جن چیزوں پر  
 اطلاق لفظ آہ ہو اور حقیقت وہ آہ نہیں وہ غیر موجود ہی ہو  
 جس سبب سے فی صورت فرض اس بات کے کہ کلمہ توحید میں خبر محذوف  
 نہ ہو اور مراد اوستی نفی الہ استثنیٰ منہ اللہ کی ہو یہ جو تقریر کی ہے اگر  
 آہ منفی سے الہ ممکن یا آہ مطلق مراد ہوگا تو کلمہ توحید غیر مطابق للواقع  
 ہوگا اسلئے کہ الہ ممکنہ موجود ہیں یہ تقریر سراسر اور بالکل متقص و باطل  
 ہی اسلئے کہ جن اشیاء کو سائل فی آہ ممکنہ قرار دیا ہے وہ اگرچہ جو  
 ہیں لکن آہ نہیں اور انکی وجود ہی کوئی ہمارا ضرر نہیں اگر وہ متصف  
 بصفات الوہیت ہوتے تو البتہ ہمارا ضرر تھا لکن اس میں کوئی شک نہیں  
 کہ وہ متصف بصفات الوہیت نہیں اسلئے کہ جو الوہیتہ ما عند اللہ سے  
 کلمہ توحید میں منفی ہوئی ہی مراد اس سے معبودیت بحق ہی مقبول  
 مطلق اور معبودیت بحق کی صفت سوا حق تعالیٰ کے کسی کی لئے  
 حاصل نہیں اور یہ امر کہ بجز حق تعالیٰ کے صفت معبودیت بحق  
 کسی کی لئے حاصل نہیں ہی ایسا امر ہی کہ سائل و محبت بھی اسکا

انکار نہیں کر سکتی اسلئے کہ انکی نزدیک یہ مسلم ہی کہ عبادہ غیر اللہ  
 شرک ہی اور شرک لسی وقت میں جائز نہیں پس عبادہ غیر اللہ  
 ہی کسی وقت میں جائز و صحیح نہوگی پس عبادہ جائز و بحق و بحق  
 حق نعم کے اور کسیکی لئی نہیں ہو سکتی اور جب عبادہ جائز و بحق  
 بجز حق تعالیٰ کے اور کسیکی لئی نہیں ہو سکتی تو صرف وہی معبود  
 بحق ہے اور کوئی شئی معبود بحق نہیں اور اس بحث کی تعلقات  
 مابعد میں بخوبی بیان ہوئی لکن اگر اس بحث سے یہی قطع نظر کیا جاوے  
 تو ایک اور صاف و صریح خطا سائل و مجیب کی یہ ہے کہ جبکہ کلمہ توحید  
 میں خبر مجذوف نہوئی اور اپنی متعلق ماہیت سے ہوئی ہے تو یہ تحقیق  
 سائل کی جسکی مجیب فی ہی اللہ و سب کی ہی کہ الہ منفی سے الہ واجب  
 و او ہوگا یا الہ ممکن یا الہ مطلق یا کل باطل ہی اسلئے کہ جب ماہیت  
 منفی ہوگئی تو وہ علی الاطلاق منفی ہوگئی اور ہمیں یہ تحقیق و تردید  
 نہیں ہو سکتی کہ منفی الہ واجب ہی یا ممکن ہے آہو میں خطا ان دونوں  
 سائل و مجیب کی یہ ہے کہ ان دونوں کی سمجھ میں نہ آیا کہ لافتنہ  
 الا علی ولا سیف الا ذو الفقار اور لا الہ الا اللہ میں بڑا  
 فرق ہی اسلئے کہ لافتنہ الا علی ولا سیف الا ذو الفقار میں جو حمل کلام کا  
 سبب لافتنہ پر ہوا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ فتنہ غیر علی علیہ السلام اور  
 سیف غیر ذو الفقار موجود ہی اور بدین وجہ یہ کلام اپنی ظاہر پر  
 معمول نہیں ہو سکتا اور حمل اسکا خلاف ظاہر پر ضرور ہی مخفی و خفیج

میں کہہ رہے ہیں قصر حقیقی وغیر حقیقیہ وکل منہما نوعاً قصر  
 الموصوف علی لصفۃ والصفۃ علی الموصوف والمراد المعنوی  
 والا اول من الحقیقی نحو ما زید الا کا تب اذا ارید انہ  
 لا یتصرف بغیر ہا وہو لا یکاد یوجد لتعدا لا حاطۃ بصفا  
 التبعی والثانی تشبیحاً ما فی الدار الا ارید وقد یقصد بہ  
 المبانی لعدہ الاعتداد بغیر المذکور فقرۃ اخیرہ کی شرح  
 میں علامہ تفتازانی شرح مختصر میں ملہتی ہیں کما یقصد بقولنا  
 ما فی الدار الا ارید ان جمیع من فی الدار عن عدل ارید  
 حکم العدم ویکون قصر حقیقیاً ادعائياً او انکاراً لا شکی  
 الا علی ولا سیف الا ذوالفقار میں قصر حقیقی او عانی خلا  
 الظاہر بسبب ضرورت کی واقع ہوا تو اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ جہاں  
 کہیں قصر واقع ہو وہ قصر او عانی ہی ہو اور قصر حقیقی نہ ہو بلکہ جہاں  
 کہ کوئی دلیل اس بات پر نہ ہو گی کہ کلام سے خلاف ظاہر مراد ہی وہاں  
 حمل کلام علی الظاہر واجب ہو گا لامحالہ حقیقتہ میں اگر لا فنی الا  
 علی ولا سیف الا ذوالفقار میں حمل کلام علی المبانی وجہ  
 الظاہر ہو تو اب یہ ضرور نہیں کہ کلمہ لا الہ الا اللہ میں ہی  
 حمل کلام مبانی پر کیا جاویں بلکہ برخلاف اسکے کلمہ توحید میں جن  
 کلام علی الحقیقہ وعلی الظاہر واجب ہو گا اسلی کہ وہاں کوئی داعی  
 اس امر پر موجود نہیں ہے کہ کلام اپنی معنی ظاہر ہی سے ضرور منہ

جیسا کہ لافتی الہی علی ولا سیف الاذوالفقار میں تھا بلکہ  
بدلائل و حج قطنیہ ثابت ہیں کہ وہ ان قصہ حقیقی ہی مراد لینا چاہیے  
نہ قصہ اوتو عائی اور اس امر کی تصریح یہی کلام علماء اعلام میں موجود ہے  
علامہ ابوالبقاؤنی کلمہ توحید کی تفسیر اپنی کلیات میں اس طرح فرمائی  
الاصل فیہا علی رائی صاحب الکشاف اللہ شہر عدل عن  
الاول الی الثانی لاسرادة الحصر والتخصیص علی نحو المنطلق  
زید ثم ارید التصریح باثبات الالوہیۃ لہ ونفیہا عما  
عداہ فقد تم حراف المنفی ووسط حریف الاستثناء فصار  
لا الہ الا اللہ فاذا الکلام القصر وهو انشاء شکریہ بلذکر  
ونفیہ عما عداہ وهذا القصر افرادتی بالنسبۃ الی الشریک  
وقلبی بالنسبۃ الی الجاحد وتعیینہ بالنسبۃ الی المتردد و  
وقد جاری ہذا الانواع فی قصر الصفة علی الموصوف  
من تحقیق کما ہر سالان الالہ یتضمن معنی الوصف  
لکن یہ دونوں سائل و مجیب و سی اپنی توہم باطل پر حسیہ ہر امر کی بنا  
کرتی ہیں اور وہ یہ ہیں کہ سوا جناب باری نے اور الہ کا وجود حق  
ہی بنا کر کے یہ سمجھے کہ جبکہ اور الہ وجود میں اور اطلاق الہ انہ  
نعمۃ جائز ہی تو کوئی چارہ نہیں ہے بجز اسکی کہ کلمہ توحید میں حمل  
کلام علی المبالغہ کیا جاوی اور یہ کیا جاوی کہ مستحق لاطلاق اسم  
الالہ یہاں مقدر ہی اور کلام مبالغہ مجہول ہی حالانکہ معنی اس کے

کلام کا درحقیقت فاسد ہی اور یہ دونوں صاحب اس بات کو نہ سمجھے  
 کہ جبکہ الہ سی کلمہ توحید میں معبود بحق مراد ہی اور الہ باطلہ مشرکین  
 نہ درحقیقت معبود بحق ہیں نہ لغتاً اور نہ اطلاق الہ کا بمعنی معبود بحق  
 صحیح ہی نہ وہ مستحق اطلاق اسم الہ بمعنی معبود بحق لغتاً ہیں بلکہ ہر طرح  
 معبودیت بحق مخصوص جناباقدس الہی کی لئی ہے تو کوئی سبب  
 نہیں کہ اس قصر کو جو کلمہ توحید میں واقع ہی محمول مبالغہ و غلط  
 اظہار پر کہیں اور نہ یہ جائز ہے کہ تقدیر کلمہ توحید کی یوں قرار دیں  
 کہ لا الہ مستحق اطلاق اسم لالہ علیہ الا اللہ اس لئے کہ  
 اس تقدیر فاسد میں الہ کو بمعنی معبود مطلق لینا ضرور ہو گا حالانکہ  
 اوپر بیان ہوا کہ الہ بمعنی معبود بحق ہے اور لفظ الہ جو کلمہ توحید میں  
 واقع ہوئی بمعنی معبود مطلق نہیں لیجا سکتی۔ ۹۔ نوین خطا  
 ان دونوں سائل و مجیب کی یہ بھی + کہ یہ لوگ حقیقت و مجاز کا فرق  
 جو ادنی طالب علم ہی جانتا ہی نہیں جانتے اور جو علامتیں کتب اصول  
 فقہ میں واسطی شناخت اس امر کی مقرر نہیں کہ کوئی لفظ جو کسی کلام  
 عرب میں مستعمل ہوتی ہی حقیقت ہی یا مجاز اور ان علامتوں کی انکو بالکل  
 خبر نہیں اور کچھ نہیں اگر انکو اس امر کا اور الکل حاصل ہوتا تو یہ سمجھتے کہ  
 عبد اللہ یا عبد اللہ یا ہم والدہ نامیہ جو کہا جاتا ہی تو یہ الفاظ بلاشبہ  
 مجازات ہیں حقائق نہیں ہیں اور معانی ان الفاظ کی یہ ہیں کہ گویا  
 فلان شخص دنیا کا بندہ یا روپیہ کا بندہ ہی نہ یہ کہ درحقیقت بندہ

اور اگر کوئی لفظ اپنی معنی موضوع پہ موضوع اولیٰ یا ثانی میں مستعمل ہو  
 بلکہ معنی غیر موضوع پہ میں مستعمل ہو تو اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ معنی  
 موضوع پہ اس لفظ کی اور ہو جاوے پس اگر مجاز آدمی کو بندہ دنیا  
 یا روپیہ کا اور روپیہ کو محبوب آدمی کا کہا تو اس سے یہ نہیں لازم آتا  
 کہ جو اصلی معنی لفظ عبادت کی ہی وہ بدل جاوے چنانچہ ان کے  
 شجاع کو شیر کہتی ہیں اس سے اگر کوئی شخص یہ سمجھے کہ شیر کے  
 دم ہوتی ہی اور مرد شجاع پر طلاق شیر کا ہوتا ہی تو لازم آیا کہ مرد  
 شجاع کی ضرورت دم ہو تو یہ کلام کسی شخص مضحکہ عقلا ہو گا اور یہ طرح  
 یہ کلام بھی سائل کا جسکی تصویب عجیب فی کی ہی اور حسین لفظ عبد الدین  
 اور عبد الدین راہم والدینا سے استدلال کیا ہی عقلہ کی نزدیک مقبول  
 (دستور خطا سائل کے یہ ہی + کہ اوراق مطبوعہ سے ظاہر ہو گیا  
 کہ انہوں نے خیال کیا ہی کہ عبادت کی معنی طلب اور تابعداری ہی  
 حالانکہ طلب کی معنی تو کہیں عبادت سے کچھ تعلق ہی نہیں کہتے  
 یہ کلام ایسا ہی کہ جن سطح کوئی کہہ دی کہ سما کی معنی بلاوت اور عقل کے  
 معنی سانپ اور اسد کی معنی کھانا کھانا اور قیام کی معنی دریا میں  
 تو ہرگز کہی کیسی نزدیک عبادت بمعنی طلب نہیں اور یہ احتمال  
 نہایت بعید ہی کہ چہا پی میں خطا واقع ہوئی ہو اور لفظ طاعت کو  
 چہا پی والی نے تصحیف کر کے لفظ طلب لکھ دیا اسلئے کہ جو اوراق  
 مطبوعہ راقم کے زیر نظر ہیں وہ بعد چہا پی کے صحیح کئی گئی ہیں اور



نما لبایہ تعصیح از جانب سائل یا مجیب یا تکرار یکدگر عمل میں  
 آتی ہے پس اگر سائل فی لفظ طلب نہ لکھی ہوئی اور تصحیف تہنہ  
 وائی کی طرف سے وقوع میں آتی تو حالت تصحیح بعد طبع میں ضرورتاً  
 کہ تصحیف کی اصلاح ہوئی اور لفظ طلب تہنہ وائی اصل پر باقی رہے  
 حالانکہ ایسا نہ ہو اور لفظ نابعداری ایک لفظ فی معنی اور غلط اور بدل  
 اس دعا میں صاحبان علم ایسی الفاظ کو نہ بان پر نہیں لائے  
 نہ اون کی قلم سی ایسی الفاظ نہ لکھے ہیں اور ظاہر نابعداری سی سائل  
 فی امثال مراد بیاہی اور عبادت مراد معنی امثال امر طریح  
 نہیں چنانچہ جن لوگوں فی عبادت کو بلفظ طاعت تفسیر کیا ہے  
 چونکہ طاعت سی بیشتر امثال اور واقعہ امر مراد ہوئی تھی اسوجہ  
 اور لوگوں کی تفسیر پر اعتراض ہوا تھی علامہ طبرسی کہ اعظم علمائے  
 شیعہ اثنا عشریہ میں سے ہیں تفسیر مجمع البیان میں فرماتے ہیں  
 العبادة ضرب من الشكر وغاية فيها لانها الخضوع  
 باعلى مراتب الخضوع مع التعظيم باعلى مراتب التعظيم  
 ولا يستحق الا باصول النعم التي هي خلق الحيوة والقدرة  
 والشهوة ولا يقدر طاعة غير الله فلذلك اختص سبحانه  
 بان يعبد ولا يستحق بعضنا على بعض العبادة كما يستحق  
 بعضنا على بعض الشكر ويحسن الطاعة غير الله ولا تحسن  
 العبادة لغيره وقول من قال ان العبادة هي الطاعة

للمعبود یفقد بان الطاعة موافقة الامر وقد يكون موافقاً  
 لامرء ولا يكون عابداً له الا ترى ان الابن یوافق امرأه  
 ولا يكون عابداً له وكذلك العبد یطیع مولاه ولا يكون عابداً  
 له، طاعته ایاها والكفار یعبدون الا صنم ولا یكولون  
 مطیعین لهم اذ لا یقتضون من جهة هم الامر او فاضل  
 ابو البقاء حسینی کہ اگر ہر علمائی حنفیہ اہل سنت سنی ہیں اپنی کلیت  
 میں کہتے ہیں الطاعة هي الموافقة للامر اعلم من العبادۃ  
 لان العبادۃ غلب استعمالها في تعظیم الله غاية التعظیم  
 والطاعة تستعمل موافقة امر الله وامر غيره والعبادة تعظیم  
 يقصد به النفع بعد الموت والحمد لله تعظیم يقصد به النفع  
 قبل الموت والعبودية اظهر التذلل والعبادة ابلغ منها  
 لانها غذية التذلل والطاعة فعل المامورات ولونداً  
 وترك المنهيات وكوكرامة فقضاء الدين والا نفاق على  
 الزوجة والمخارم ونحو ذلك طاعة الله وليس بعبادة وتحت  
 الطاعة لغير الله في غير المعصية ولا تجوز العبادة لغير الله  
 ان بیانات سنی ان دونو عالمان تلیل الشان کی ظاہر ہو گیا کہ طاعت  
 اور عبادت میں بڑا فرق ہے اور مفہوم ان دونو کام ہرگز ایک نہیں  
 اور جو شخص کہ ان دونو کے ایک معنی سمجھتا ہے کلام او کا فاسد ہے  
 لکن جن لوگوں نے عبادت کو ساتھ طاعت کی تفسیر کیا ہے انکی کلام

ظاہر ہے کہ اذن لوگون فی تفسیر ایک لفظ کی ساتھ دوسری ایسی لفظ  
 کی کر دی جس کا مفہوم اس لفظ تفسیر شدہ کی مفہوم کے قریب ہے  
 اور تصادق ایک کا دوسرے پر اکثری ہی اگرچہ درحقیقت ان  
 دونوں لفظوں کے مفہوم میں عموم و خصوص من وجہ ہی و تفسیر  
 لغویہ میں تفسیر عام کی ساتھ خاص کے اور خاص کے ساتھ عام کے  
 اور تفسیر ایک لفظ کی ساتھ ایسی دوسری لفظ کی جس کا مفہوم لفظ  
 تفسیر کی مفہوم کے قریب ہو اگرچہ ساوی فی الصدق نہ ہو کثیر الہام  
 ہی اور ارباب لغت اپنی تفاسیر لفظیہ میں کہنی پابند قواعد منطقیہ  
 نہیں کہ طرد و عکس اور منع و جمع کا براہی تفسیر میں خیال رکھیں علامہ  
 ابوالقادر اپنی کلیات میں کہتی ہیں قال اهل البیان التفسیر هو  
 ان يكون فی الكلام لبس و خفاء فیعنی بایز یلہ و یفسرہ  
 و التفسیر الاسمی لیکون للماہیة الحقیقیة و لا یشترط فیہ  
 الطرد و العکس بقسمیہ و یفہم منہ قطعاً اجواز التفسیر  
 بالاعم و الاخص و علاوہ کلام ابوالقادر کے وقوع اس سبب  
 شایعہ کا جس کا بیان ہوا اہل لغت میں ایک ایسا امر ہی کہ مستتبع  
 کتب لغت کو بالقطع معلوم ہی اور عموماً اس بار میں شک  
 نہیں ہو سکتا اور مفہوم طاعت کا اور مفہوم عبادۃ کا دونوں ہر  
 متقارب ہیں اور تصادق ان میں سے ایک کا دوسرے پر بطور  
 عموم و خصوص من وجہ کی ہے پس ظاہر السبب و متقارب کے

چنان دونوں کے مفہوم میں نہیں اور بالخصوص اس نظر سے کہ اعلیٰ  
 اکثر افراد عبادۃ پر مفہوم طاعت کا صادق آتا ہی اسلیٰ کہ جملہ عبادات  
 معبود حقیقی جن شانہ کی طاعات اور امور بہا ہیں اگرچہ بعض افراد  
 عبادۃ کی ایسے ہیں کہ اونپر مفہوم طاعت نہیں صادق آتا نفسی عبادت  
 کی ساتھ طاعت کی بعض ارباب افقہ کیطرت سے عمل میں آئی ہی  
 اور عبادت کا معنی بندگی و پرستش مطرح پر متعل ہونا کہ یہ لفظ اس  
 معنی میں حقیقت عرفیہ ہوگئی ہے اگر فرض کیا جاوی کہ حقیقت لغویہ  
 نہیں ہے مثل آفتاب نصف النہار پر عارف خیر پر واضح و شکار  
 ہی پس ان لوگوں پر اسکی غنی ہونے کا کوئی سبب نہیں ہی اور کلام  
 ان لوگوں کا ہمیشہ محل صحیح پر محمول ہونا چاہی نہ محل غیر صحیح پر لیکن  
 اگر یہ سائل و مجیب باوصف اسکی اسی امر پر مقرر ہیں کہ مفہوم لفظ  
 عبادۃ جو قرآن اور حدیث میں مراد ہوتا ہی اور مفہوم لفظ امثال  
 امر جیسی اپنی محاورہ غیر عالمانہ میں یہ دونوں بلفظ تا بعد اسی لغت  
 کرتے ہیں مگر میں تو اسکا جواب یہ ہوگا کہ یہ کہنا آپ کا محض غلط  
 اور باطل ہی اس سبب سی کہ عبادت جن نام امثال امر احصاء نہیں  
 اور امثال امر کسی ایسی امر کا جسکی متشکل امر پرستش نہ کر یا ہو عبادت  
 نہیں اور ایسی امثال امر پر مفہوم عبادۃ صادق نہیں آتا پس جب  
 یہ دلیل قاطع آپ کی دعویٰ کی بطلان پر قائم ہی تو محض آپ کے  
 دعویٰ ہی کیا ہو سکتا ہی اور اگر آپ یہ فرمائی کہ ہماری قول کی تائید

اون لوگوں کے کلام سی ہوتی ہے جنہوں نے عبادت کو ساتھ ملات  
 کی تفسیر کیا ہے تو ہم بیان کر چکے کہ اونکی مراد یہ نہیں ہے کہ یہ دونوں  
 لفظین مترادف ہیں بلکہ یہ تفسیر اسی سبب سے شایعہ پر مبنی ہے جسکا  
 ذکر اوپر ہو چکا اور اگر بالفرض ہم اس امر کو تسلیم کر لیں کہ مراد اونکی یہی ہے  
 تو ہم پر اور ہر عاقل پر واجب ہوگا کہ اونکا تخطیہ کرے نہ یہ کہ اونکا  
 قول تسلیم کرے جبکہ اون لوگوں کا قول سورہ اعتراض ہو اسی اور جو  
 اعتراض و سپر کیا گیا ہے وہ نہایت صحیح ہے اور تتبع لغت سے باطل  
 معلوم ہے کہ عبادت عرف میں مراد فتنی فرمان برداری نہیں ہے  
 اور طاعت اس معنی میں متعل ہے اور پرستش اصنام پر اطلاق لفظ  
 عبادت ہوتا ہے حالانکہ یہ پرستش کسی طرح فرمان برداری نہیں  
 اگرچہ فرمان برداری خود ایک فرد اون افراد سے جن میں ہم  
 عبادت صادق آتا ہے ہو سکتی ہے در حالیکہ فرمان برداری جو  
 کی عمل میں آوی لکن مطلقاً اتحاد مفہوم ان دونوں کا منفع و باطل ہے  
 اور ان سائل و مجیب کو خود بھی یہاں کوئی چارہ نہیں ہے سوائے  
 امر کے کہ اگر اوس شخص کے کلام سی جس نے تفسیر لفظ عبادت تہ  
 لفظ طاعت کی کی ہے یہ سائل و مجیب سمجھیں کہ عبادت جس نے  
 استعمال مری تو اسکا تخطیہ کرین اسلئے کہ سائل نے اس امر کو بیان  
 کیا ہے اور مجیب نے اس بیان کی ضمناً تصویب کی ہے کہ عبادت  
 غیر خدا شرک ہے اور شرک کسی وقت میں جائز نہیں اور مجاہد

غیر خدا شرک و باجائز بیوی تو ممکن نہیں کہ کبھی حقیقی الی اور حکم  
 دے یا اسکو جائز رکھے اور اطاعت صحابہ و رسول کی ان دونوں  
 کی نزدیکی جائز و مامور بہ ہی تو اسے لازم آیا کہ اطاعت صحابہ و  
 رسول کی عبادت نہ ہو سہی کہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ عبادت ہے  
 تو لازم آوے گا کہ حق تعالیٰ نے اپنے غیر کی عبادت کا حکم دیا اور  
 اہل اسکو جائز رکھا حالانکہ خود ان دونوں کو اعتراف ہی کہ عبادت  
 غیر خدا شرک ہی اور جائز نہیں اور یہ امر ان دونوں کی نزدیکی نہیں  
 ہی کہ حقیقی الی ایک ہی چیز ہونا جائز اور شرک قرار دے اور یہ اوسیکے  
 بجا لایکا حکم ہے تو یہ ظاہر ہو گیا کہ رسول و صحابہ کی عبادت کا  
 ہرگز حق تعالیٰ نے حکم نہیں دیا اور رسول و صحابہ ہرگز معبود نہیں لیکن  
 انکی اطاعت کا حکم دیا ہی وروہ مطاع ہیں پس معلوم ہوا کہ عبادت  
 صحابہ و رسول چوتھی غنہ اور شرک ہی وہ اور شئی ہے اور اطاعت  
 صحابہ و رسول چوتھا موربہ اور مباح ہی وہ اور شئی ہے اور خود سائل ہی  
 کی بیان سے جسکی محبت ہی ہی تصویب کی ہی یہ جزو بیان سائل کا  
 باطل ہو گیا کہ اطاعت رسول و صحابہ عبادت ہی پس جس شخص نے  
 کہ کلمہ توحید میں مستحق للعبادۃ کو خبر محذوفت لیا ہی اگرچہ وہ شخص خود  
 غلطی ہے اور مستحق للعبادۃ خبر لیا جائز نہیں لیکن اسکی تغلیط جو سائل  
 فی کی ہی وہ خود ہی غلط ہی اور اعتراض سائل اس پر نہیں وار ہو سکتا  
 اسلئے کہ سائل کہتی ہیں کہ معنی عبادت کی طلب و ترابعداری یہاں

مستحق طلب اور تابعداری کے سوا ہی اللہ کی رسول اور صحابہ وغیرہم  
 ہیں اس استدلال میں ان کے اگرچہ ایک گروہ مسلمین کے نزدیک کبریٰ  
 ان کی استدلال کی مسلم ہی کہ مستحق اطاعت رسول و صحابہ وغیرہم  
 ہیں اور خود رسول کا مستحق اطاعت ہونا کل اہل اسلام کے نزدیک  
 مسلم ہی لیکن صغریٰ ان کے دلیل کی کہ عبادت کی معنی تابعداری ہے  
 منوع ہی بلکہ جب سائل فی یہ امر تسلیم کر لیا کہ غیر اللہ کے عبادت  
 جائز نہیں اور غیر اللہ کی اطاعت جائز و مامور ہے ہی تو اس سائل پر  
 اس امر کا تسلیم کرنا فرض ہوا کہ غیر اللہ کی اطاعت جو مامور بہ اور جائز  
 ہی عبادت نہیں اب خواہ وہ یہ کہیں کہ عبادت کی معنی طلب و تابعداری  
 ہی لیکن کہی عبادت غیر اطاعت ہوتی ہے اور لفظ عبادت درمیان ہر  
 معانی کے مشترک ہی خواہ یہ کہیں کہ عرف شریعت میں لفظ عبادت معنی  
 لغوی ہی منقول ہو کی دوسری معنی میں مستعمل ہوئی ہی جس طرح لفظ اسلحہ  
 و صوم و زکوٰۃ و حج و جہاد وغیرہ اپنی معانی لغوی سے طرف دیگر معانی  
 خاصہ مصطلح علیہا کی عرف شریعت میں منقول ہوئی ہیں خواہ یہ معانی  
 مصطلح علیہا حقان شرعیہ چون یا مجازات جیسا کہ ارباب اصول نے  
 اس بارہ میں اختلاف کیا ہی خواہ اور چاہی جو کچہ کہیں یہ امر بہر حال  
 ان کو تسلیم کرنا پڑیگا کہ اطاعت رسول و صحابہ مصداق اس عبادت  
 کی نہیں جو مخصوص ذات اللہ کے لئے ہے پس جس شخص فی کہ خبر محدثہ  
 مستحق للعبادۃ کو کیا ہی اس کی نزدیک مراد عبادت ہی وہی عبادت

اور صرف نہیں ہے

جو غیر اللہ کی لہی جائز نہیں اور شرک ہی نہیں یہ قول وسکا کہ عباد  
 کا استحقاق مخصوص تعالیٰ کو حاصل ہے صحیح قرار پایا اور اعتراض  
 جو اس قول پر ہی دفع ہو گیا اگرچہ اوش شخص کا مستحق للعبادۃ کو  
 خبر مقدر محمد و من قرار دینا خود غیر صحیح ہی اور حق یہ ہی کہ تم  
 تو حمید بن خبر مقدر نہیں اور اگر خبر کا مقدر ہونا تسلیم کیا جاوے  
 تو خبر مقدر موجود ہوگی نہ کوئی اور جیسا کہ آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ  
 بیان ہوگا اور عجیب فی یہ امر جو قرار دیا ہے کہ ہر معبود خواہ حق ہو  
 خواہ باطل اللہ ہی العیاذ باللہ عن النقول بمثل هذا القول لاری  
 نقشہ منہ جلود الذین آمنوا تو اس قول پر بنا کر کے وہ یہہ  
 نہیں کہہ سکتی کہ ہر شخص کی اطاعت اطاعت یا عبادت ہے  
 اسلئی کہ اس سے یہ لازم آوے گا کہ جو لوگ کفر و معاصی میں کیسی  
 اطاعت کرتی ہیں وہ بھی اطاعت خدا تصور ہو حالانکہ وہ  
 اطاعت خدا نہیں بلکہ معصیت خدا ہی اور ایک ہی چیز اطاعت  
 اور معصیت نہیں ہو سکتی تو بہر حال اطاعت انسان اطاعت  
 خدا نہیں ہو سکتی اسلئی کہ اگر یہہ کہا جاوے کہ چونکہ ہر انسان  
 العیاذ باللہ خدا ہی تو اسکی اطاعت خدا کی اطاعت ہوئی تو  
 لازم آوے گا کہ کفار کی بھی اطاعت کفر و معاصی میں اطاعت  
 ہو حالانکہ یہہ باطل ہے تو یہہی بطل ہوا کہ اسباب ہر فی ہر چیز  
 کے عین واجب الوجود ہر موجود کی اطاعت اطاعت الوجود ہے



اور معلوم ہو کہ بہت سی امور بشر سے ایسی صادر ہوتی ہیں کہ وہ  
 واجب الوجود کی اطاعت میں داخل نہیں اور اطاعت اللہ و پیغمبر  
 صادق نہیں بلکہ معصیت اللہ و پیغمبر صادق ہے پس معلوم ہوا  
 کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ ہر چیز یا ہر موجود اللہ ہی وہی نہیں کہتا  
 کہ موجود کی اطاعت عین اطاعت اللہ ہی اور اگرچہ ممکن ہے کہ  
 ایک فعل محکوم بہ حقیقتی کا اور کسی انسان کا مثل رسول و صحابہ  
 کے ہو اور اسکو اگر کوئی شخص عمل میں لاوے تو اطاعت اللہ  
 اور اطاعت رسول یا صحابہ اس فعل پر صادق آوی لکن یہ  
 تصادق اتفاقی ہوگا اور اس امر پر مبنی نہ ہو سکیگا کہ چونکہ رسول  
 و صحابہ عیاداً باللہ نفس الامریہ میں اللہ ہیں اس سبب انکی اطاعت  
 اطاعت اللہ قرار پائی اسلئے کہ یہ امر مستلزم اس بات کا ہے  
 کہ کفار کی بھی اطاعت اطاعت اللہ قرار پائی اس نظر سے کہ وہ  
 بھی نزدیک سائل و مجیبہ و راونکی ہم مذہب لوگوں کے  
 مثل صحابہ و رسول عین اللہ ہیں حالانکہ یہ باطل ہے جبکہ اگر  
 بیان ہو واپس کو ہی شخص یہ تو ہم نہیں کر سکتا کہ چونکہ صحابہ رسول  
 عین اللہ ہیں پس انکی اطاعت عین اطاعت اللہ ہوئی اور اطاعت  
 اور عبادت ایک چیز ہی تو انکی اطاعت جو انکی عبادت ہے  
 وہ عین عبادۃ اللہ ہے غیر عبادت اللہ نہیں ہے اسلئے کہ اگر یہ  
 قضیہ صحیح ہو تو لازم آوے گا کہ اطاعت کفار بھی عین اطاعت اللہ ہے

ہو اسلئے کہ سائل و مجیب اور اوٹکی ہم مذہبوں کے نزدیک ہر طرح کے  
 رسول و صحابہ عین اللہ ہیں ویسا ہی کفار اور ہر چیز عین اللہ ہے  
 اور یہ امر مستلزم اسکا ہے کہ کفر و معاصی طاعات و قراپا و بیچ لانا  
 یہ امر ان دونوں کی نزدیک ہی ضروری ہے کہ باطل ہو پس یہ تو ہم  
 اوٹکی نزدیک ہی بالضرور باطل ہو گا کہ اطاعت و عبادت صحابہ  
 و رسول اطاعت و عبادت غیر اللہ نہیں ہے بلکہ اطاعت و عبادت  
 اللہ ہی گیا رہوین خطا ان سائل و مجیب کی یہ ہی کہ نہ انہوں  
 فی تفاسیر کی طرف رجوع کی اور نہ خود سمجھی کہ سجدہ جو حضرت  
 آدم کے لئے حکم خدا ہوا اور حضرت یوسف کی لمی ہوا وہ کیا تھا  
 حالانکہ حضرت آدم کی لمی ملکہ فی جو سجدہ کیا اور حضرت یوسف  
 کی لمی اوٹکی بہائیوں فی اور اوٹکی والد اور والدہ یا خالہ فی جو سجدہ  
 کیا اوٹکی باربعین اقوال مختلف ہیں ایک قول تو یہ ہی کہ حقیقت  
 سجدہ ثبوت تھا بلکہ یہ فرمانا حق تعالیٰ کا کہ آدم کو یا یوسف کو  
 سجدہ ہوا امر او اس نسی یہ ہی کہ اوٹکی تعظیم اور ان کے مقابلہ میں  
 خضوع اور انکسار واقع ہوا امام اہل سنت فخر الدین ازہری  
 تفسیر کبیر میں فرمائی ہیں اجمع المسلمون علی ان ذلک سجود  
 لیس سجود عبادۃ لان سجود العبادۃ لغير الله كفر  
 بالامر لا یرد بالکفر شراختلفوا بعد ذلک علی ثلاث اقوال  
 اولہ نقل و قولوں کی فرمائی ہیں القول الثالث ان السجود

فی اصل اللغة هو الانقياد والخضوع قال الشاعر  
 تری اکم فیہا سجداً للحوافر <sup>تلك</sup> الجبال الصغار كما  
 مذللہ کحوافر الخیل ومنہ قولہ تعالیٰ والتجمر والشجر  
 یسجدان اور سجدہ یوسف کی باری میں کہتی ہیں الوجه الشارح  
 فی الجواب قد یسمی التواضع سجوداً کقولہ سے تری اکم  
 فیہا سجداً للحوافر وکان المراد ہر منہا التواضع علامہ  
 ابوالبرکات عبد اللہ بن حمد بن محمود نسفی ہمارے میں تفسیر یہ  
 اسجدوا لا دھر میں کہتی ہیں ای اخضعوا لہ واقسروا  
 بالفضل لہ عن ابی بن کعب من الاسلام فضل بن الحسن الطبري  
 علما وشیخہ سی تفسیر مجمع البیان میں بعض تفسیر ایتہم لے  
 ساجدین کے فرمائی ہیں وقیل معناه الخضوع لہ عن ابی  
 حکم قال الشاعر تری اکم فیہا سجداً للحوافر <sup>یخضعون</sup> وخضوع  
 انکسار جو او کی لگے بنا براس قول کے وقوع میں آیا وہ خضوع و انکسار  
 اقضی مرتبہ کا نہ تھا جو کہ حق تعالیٰ کے آگے عمل میں آنا چاہئے بلکہ  
 بہ نسبت او کی ایک مرتبہ نیست و کمتر کا خضوع و انکسار تھا و سجدہ  
 قول یہی کہ یہ سجدہ جو آدم و یوسف کی بارے میں ہوا یہ سجدہ  
 حق تعالیٰ کا تھا آدم و یوسف کو سجدہ نہیں ہوا تفسیر کبیر میں  
 سجدہ آدم کی بارہ میں جن مذاہب کا ذکر کیا ہی اون مذاہب سے  
 پہلے اسی مذہب کو لکھا ہی چنانچہ فرمائی ہیں الاول ان ذلک

السجود كان لله تعالى و آدم كان كالقبلة اور در بارہ سجدہ  
 یوسنت لکھا ہی الاول و هو قول بن عباس فی رواية عطار  
 ان المراد بهذه الآية التهم خسر والله اى لاجل مجدانہ  
 سجداً لله تعالى و حاصل الکلام ان ذاك السجود كان  
 سجود الشکر فالسجود له هو الله الا ان ذاك السجود  
 انما كان لاجله معالم من لکھا ہی وقيل معنى قوله سجود  
 لا ذم اى الى ادم و كان آد مر قبلة و المسجد الله كما  
 جعلت الكعبة قبلة للصلوة و الصلوة لله تعالى  
 مجمع البيان من در بارہ سجدہ آدم کی لکھا ہی قال الجبائی و  
 ابو القاسم البغوی و جماعة انه جعله قبلة لهم اور در بارہ  
 سجدہ یعقوب کے لکھا ہی وقيل ان السجود كان لله تعالى  
 شكر الله كما يفعله الصالحون عند توجه النعم و الهاء في  
 قوله له عائدة الى الله اى اسجدوا لله تعالى على هذه  
 النعمة و توجهوا في السجود اليه كما يقال صلى للقبلة و  
 يروى به استقبالها عن ابن عباس و هو المروى عن  
 ابی حميد الله تيسير قول یہ ہی کہ یہ سجدہ اگر چہ نسبت حضرت  
 آدم و حضرت یوسف کی واقع ہوا الا وہ سجدہ عبادت نہ تھا بلکہ  
 تحسنت تھا اور اس مانہ میں مخصوص ذات خدا کی تھی نہ تھا بلکہ  
 جس طرح اس مانہ میں سلام کا رواج ہی اوس مانہ میں جو لوگ

معظم ہوتی نہیں لکن فی جامی سلام سجدہ معمول تھا اور بعض لوگوں  
 فی یہ بھی بیان کیا ہے کہ یہ سجدہ جو واقع ہوا تو سہین سر زمین پر  
 نہیں رکھا گیا تھا بلکہ یہ سجدہ نہ صرف اس طرح عمل میں آتا تھا کہ وہی  
 جس شخص کی تعظیم کرتا تھا اس کی تسکے کسی قدر ہلک جا کر کرتا  
 جیسا کہ اب بھی عجم میں معمول ہے یہ بھی اکثر علماء فی تصریح کی ہے  
 کہ یہ سجدہ لغیر اللہ جو کجی و عبادت نہ تھا بلکہ سجدہ تحمیت تھا  
 اسلام میں مشنوخ ہوئی بغرض اس سجدہ کی سلام قرار یا ہے  
 اور شریعۃ اسلام میں سجدہ مخصوص حق تعالیٰ کی لئی ہو گیا ہے  
 حدیثی السنۃ تفسیر معالم میں کہتی ہیں الاصح ان السجود کان  
 لا ذر علی الحقیقۃ وکص من معنی الطاعة لله عز وجل  
 بامثال امرہ و لکن فیہ وضع الوجه علی الارض انما  
 کان الخناء فلما جاء الاسلام ابطال ذلك بالسلام  
 وکان ذلك سجود تعظیم و تحیۃ لا سجود عبادۃ کسجود  
 اخوة یوسف لہ فی قولہ وخر والہ سجداً بوالہ و  
 سفی مبارک میں کہتی ہیں عن ابن عباس کان ذلک  
 الخناء و لکن خرواً علی الارض و انما هو علی المأمور  
 وضع الوجه علی الارض وکان السجود تحیۃ لا ذر و لکن  
 لذلک کان لله تعالیٰ ما یتبع عنہ اللبس وکان سجود تحیۃ  
 جائزاً و لکن فیہ لیسان حدیث ان حدیث ان حدیث

لا ينبغي لمخلوق ان يسجد لاحد الا الله تعالى اما من  
نحو الدين رازي تفسير كبيرين ضمن بيان سجدة آدم الكبرى بين  
اما القول الثاني فهو ان السجدة كانت لاداء تعظيم الله  
وتحية له كالسلام منهم عليه وقد كانت الامم تسلمة  
تفعل ذلك كما يحيي المسلمون بعضهم بعضا بالسلام  
وقال قتادة في قوله وخروا له سجدا كانت تحية النبا  
يومئذ يسجد بعضهم لبعض او ضمن بيان سجدة يوسف  
كسبتي بين الوجه الخامس لعل الفعل الدال على التحية  
والاكرام في ذلك الوقت هو السجود وكان مقصودهم  
من السجود تعظيمه او اواهون في ضمن بيان سجدة آدم  
يهي كلها هي فان قيل السجود عبادة والعبادة للغير  
لا تجوز قلنا لا نسلم انه عبادة بانه ان الفعل قد  
يصير بالواضحة مفيدا كالقول يبين ذلك ان قيام  
حدن للغير مفيد من الاعطام ما يفيد القول وما  
ذلك الا للعادة واذا ثبت ذلك لم يمتنع ان يكون في  
بعض الاوقات سقوط الانسان على الارض الصاغة  
اجبين بهما مفيد من التعظيم وان لم يكن ذلك عبادة  
واذا كان كذلك لم يمتنع ان يتعبده الله بذلك اظهارا  
لكرامته وكرامته مجمع البيان بين ضمن بيان سجدة آدم

اختلاف فی سجود الملائكة لآدم علی ای وجهه كان طاعة  
 عن ائمتنا انه علی وجهه تسمیة الملائكة به النعظیم بقاؤه  
 وتقديمه علیهم وهو قول قتادة وجماعة من اهل العلم  
 واختاره علی بن عیسی السمرقانی اور بعض بیان سجده یوسف  
 لکھا ہی وخرق والہ سجدا ای الخبطا علی وجوہہم وکالت  
 تحية الناس بعضهم لبعض يومئذ السجود ولا تخنأ  
 والتكفير عن قتادة ولهم يكونوا نهوا عن السجود لغير الله  
 فی شریعتہم فاعطى الله هذه الامة السلام و  
 تحية اهل الجنة جعلها الحمد وكان من سنة التظيم  
 يومئذ ان يسجد للمعظم عن الزجاج وقيل سجودهم كهيئة  
 الركوع كما يفعل الاعاجم عن الكلبي ان عبارات کی ملاحظہ  
 یہ امر مخفی واضح ہی کہ سجده آدم و یوسف کی وجہ ہی جو شک سالک  
 اس شخص کی نفسیہ بین ہوا ہے جسے عبادت کو ساتھ غایۃ تعظیم  
 نفسیہ کیا ہی محض ہیما اور باطل ہے اسلئے کہ جن لوگوں کی عبادت کو  
 ساتھ غایت تعظیم کے نفسیہ کیا ہی ان کی غرض ظاہر غایت تعظیم  
 سی وہ تعظیم ہی کہ جو ملوک و مخلوق اپنی مالک و خالق کی نسبت  
 اس اعتقاد کی ساتھ عمل میں لاوی کہ وہ ملوک و مخلوق و سکا ہستی  
 غیر مالک و خالق کی نسبت عمل میں لاوی تو اسکو اپنا مالک و خالق  
 خواہ قادر اپنی اون امور پر سمجھی کہ جو اون اختیارات و قدرات

انسانی سے باہر ہوا جن کو نہ بحیثیت بشر پرانی کی مثل و برابر تھا  
اگر یہ وہ مجبور باعتبار نفس الامراء اور پورا و پورہ اور راسخ و راسخ  
کی لمبی غالباً بعض لوگوں کی قید پیش غایت عظیم کی بڑا دہری ہے اور  
یہ بھی ظاہر ہے کہ غایت عظیم مفہوم لفظ عبادت کو ہیں اور نہ دہن  
بمجرد استماع لفظ عبادۃ کی طرف معنی غایت عظیم کی منتقل ہوتا ہے  
نہ یہ معنی اس لفظ سی متبادر ہوتی ہے پس اگر کسی شخص کی تفسیر غایت  
ساتھ غایت عظیم کی کی تو یہ تفسیر غایت عظیم کی ہی اور غایت عظیم  
صنفۃ افعال عابدانہ کی ہے اور امام مخدوم الدین رازی کے کلام سی  
ظاہر ہو کہ یہ امر جماعتی مسلمین ہی کہ جو سجدہ حضرت آدم کو ہو وہ  
سجدہ عبادت آدم نہ تھا اور جو اقوال و پر بیان ہوئی اور انجیل سے  
جن لوگوں کی یہ کہا ہے کہ سجدہ سی سرادیمان تفسیر آدم اور انجیل  
انکسار اپنا جانب ملکہ سی و تفسیر یوسف و زلیخا انکسار  
اون لوگوں کی ہی جنہوں کی حضرت یوسف کی باریعین سجدہ کیا تو  
نزدیک تو سجدہ بمعنی وضع جہہ علی الارض اور ما یقوم مقامہ یا فرور  
الی الارض یا مجرد انحناء واقع ہی نہیں ہوا اور جب سجدہ بمعنی  
نہ واقع ہوا تو عبادت غیر اللہ ہی نہ واقع ہوئی سئلے کہ مجرد انکسار  
انکسار اور خضوع عبادۃ نہیں ہی اور ہر ادنیٰ عظیم کی لمبی عظیم  
لیطرت سی کچھ نہ کچھ خضوع ضرور ظہور پذیر ہوتا ہی اور غایت عظیم  
ہی نہیں ہی سئلے کہ فی الجملہ خضوع بدون تفسیر ہی ہو سکتا ہی پس



ان لوگوں کی قول کی بنا پر کوئی اعتراض سائل کا اوس شخص پر نہیں وارد  
 ہوتا جس نے عبادۃ کو غایت تعظیم کہا ہی اس لئے کہ ان لوگوں کی قول کی رو  
 سے جو اس واقعہ ہوا وہ غایت تعظیم تھا اور جو غایت تعظیم ہی واقع ہوا  
 اور جو لوگ اس کی قائل ہیں کہ یہ دونوں سجدہ حق تعالیٰ کے لئے ہیں  
 ان کی نزدیک عبادۃ اور تعظیم حضرت آدم کی نبوتی بلکہ حق تعالیٰ  
 کی تو بنا پر ان لوگوں کی مذہب کی بھی اعتراض سائل کا وارد نہیں آتا  
 کہ عبادۃ اور غایت تعظیم غیر اللہ کی ان دونوں سجدوں کی ذریعہ سی نہ ہوتی  
 بلکہ خود اللہ تعالیٰ کی ہوتی اور جو لوگ یہ کہتی ہیں کہ ملائکہ فی حضرت  
 آدم کی لئی اور حضرت یعقوبؑ و راؤنکی انبیاؤں فی حضرت یوسفؑ  
 سجدہ کیا تو یہ لوگ اس سجدہ کو نہ سجدہ عبادتی لیتی ہیں نہ غایت  
 تعظیم لیتی ہیں بلکہ اس کو ایک قسم تعظیمی اوس زمانہ کی بمنزلہ سلام  
 کی قرار دیتی ہیں پس ان جملہ فرقوں میں سے جس فرقہ کی مقابل میں ہے  
 وہو سائل و محیب اپنا اعتراض بحجیت پیش کرینگے کہ سجدہ غایت  
 تعظیم اور عبادت ہی اور وہ واسطی حضرت آدم و یوسف کی واقع  
 ہوا اور حق تعالیٰ نے اس کو ناجائز نہ فرمایا بلکہ ایک کی نسبت خود  
 حکم دیا اور دوسری کو بھی ناپسند نہ کیا تو معلوم ہوا کہ غایت تعظیم  
 عبادت غیر خدا کی ہی درست ہی ہر فرقہ ان دونوں کی تکذیب  
 تعظیم یا کرے گا جو لوگ کہتی ہیں کہ سجدہ واقع ہی نہیں ہوا تو یہ  
 کہہینگے کہ سجدہ جو تمہاری نزدیک عبادت و غایت تعظیم ہی وہ

واقع ہی نہیں ہوا اور جو لوگ کہتی ہیں کہ سجدہ خدا کا تہا وہ کہتے ہیں  
 کہ حضرت آدمؑ و یوسفؑ کا وہ سجدہ تھا بلکہ حق ا کا پس اگرچہ یہ  
 امر مسلم ہو کہ سجدہ غایت تعظیم اور عبادت ہی لیکن وہ غیر خدا کے  
 لئی واقع نہیں ہوا پس تمھارا اعتراض جو مبنی اس بات پر ہے کہ  
 سجدہ غیر خدا کی لئی ہوا وہ باطل ہی اسلئے کہ ایسا نہیں ہوا اور جو  
 لوگ کہتی ہیں کہ یہ سجدہ توحید اور بمنزلہ سلام کے تھا وہ کہیں گے  
 کہ اگرچہ سجدہ غیر اللہ کو ہوا لیکن یہ وہ سجدہ نہیں ہے کہ جس پر  
 حکم عبادت اور غایت تعظیم کا صادق آوی بلکہ یہ صرف تہنیت  
 اور بمنزلہ سلام کی ہے عبادت اور غایت تعظیم نہیں ہے اب اگر  
 یہ دونوں سبب مجیب ہر زمانہ میں کہ ہر کو کسی سے کیا مطلب کہ تمہاری  
 کہ سجدہ غایت تعظیم اور عبادت ہی اور وہ غیر خدا کی لئی واقع ہو  
 تو ان کا جواب یہ ہے کہ امام فخر الدین رازی و دیگر مفسرین کے بیانات  
 سے جو مستنبط ہوتا ہے کہ سجدہ کا غایت تعظیم اور عبادت ہوا ایک  
 ایسا امر نہیں ہے کہ خود مفہوم سجدہ بمعنی خضوع الی الارض یا جہ و خنار  
 او سپردالت کری بلکہ یہ امر تشریع یا اصطلاح اور موافقہ پر موقوف  
 ہے جس زمانی میں یا جس شریعت میں کہ سجدہ وہ فعل قرار دیا جائے گا  
 کہ جو مخصوص واسطی عبودیت اور اللہ کی عمل میں آوے اور عبادت  
 سمجھا جائے اسی میں یا جس زمانی میں باعتبار عرف و اصطلاح شریعت یا  
 اہل زمان کی سجدہ عبادت اور غایت تعظیم قرار پاوے گا اور جہ و خنار

لا اله الا انت سبحانک انک انت الله العزیز العلیم اور عبادت نہ ہوگا پس اگرچہ اسلام  
 اور اس شریعت میں اس کا غایت تعظیم اور عبادت ہو تا مسلم ہی کہ  
 حضرت یونس علیہ السلام کو حضرت یوسف کو سجدہ ہوا اور حسین مانی میں کہ ہمارا  
 حضرت آدم و ہنوح سجدہ کیا یہ غیر مسلم ہی کہ اوس مانی میں ہی سجدہ کیا  
 محمد و عہدہ اور نہایت تعظیم قرار دیا گیا ہوا و رہن بیان کی روشنی  
 یہ کہ وہی دلیل سائل و مجیب کی پاس نہیں ہی اور برخلاف اس امر  
 مسلمین کہ یہ وہ نو سجدی عبادت کی منتہی ان سجدہ کا سجدہ عبادت  
 ہونا یا ان کا اوس حد میں غایت تعظیم ہونا کہ جو محبوب حقیقی کی سعی میں  
 آتی ہے خواہ اوس حد میں غایت تعظیم ہونا کہ جسکی بعد کوئی غایت نہیں  
 ایکسا امر ایسا ہی کہ حضرت سائل و مجیب اس امر کو کسی طرح نہیں ثابت  
 کر سکتی ہیں مگر او کی اعتراض کا کچھ نہیں اور اعتراض ان کا محض  
 بی بنیاد اور باطل ہے اور واضح رہی کہ کلام سائل ہی ظاہر ہے کہ  
 جس سجدہ کی وقوع سے سائل فی استدلال کیا ہی و سی مراد خروا لہ الا  
 یا وضع جبہ علی الارض و ما یقوم مقامہ ہی اور خود آیات قرآنی سے  
 بھی یہی امر ظاہر ہوتا ہی کہ سجدہ ہمیں منی واقع ہوا تھا چنانچہ سجدہ آدم  
 کی بارہم حق تعالیٰ فرماتا ہی کہ اذا سجدتہ و نفخت فیہ من روحی  
 فقوالہ ساجدین اور حضرت یوسف کی سجدہ کی بارہم فرماتا ہی  
 و رفع ابوبہ علی العرش و خر والہ سجداً پس خروا اور وقوع ہوگا  
 منصوص ہی اور جب سائل کے کلام ہی ہی ظاہر ہی کہ سجدہ بعضی صورت

اَلْاَرْضُ اَوْ اَيَقُومُ مَقَامُہٗ یَا وَضِعَ جَبْہِہٖ عَلَی الْاَرْضِ اَوْ اَقْعَ سَوَآئِہٖ اَوْ مَقْعَدُہٗ  
 بِلَیْلِہٖ اَوْ اَلْغُرُضُ اِلْطَالُ کَلَامِ سَائِلِ اِسی قدر کافی ہی لاکن چونکہ ارباب  
 لغت ہی مجددہ کو ساتھ خضوع کی تفسیر کیا ہی چنانچہ نہایہ ابن اثیر اور صحاح  
 و تہذیب میں مذکور ہی کہ سجد خضوع اگرچہ قاموس میں لکھا ہی کہ  
 السَّجْدُ خَضَعٌ وَالتَّضَعُّبُ صَدَا وَرَاسُ کَلَامِ سَمِی ظاہر ہی کہ خضوع  
 کہ صاحب قاموس فی صند انصاف کے لیا ہی اور جبکہ وہ ضد تضاد  
 کی ہو تو ضرور ہی کہ معنی سرافکندی کی ہو اور اگر صاحبان نہایہ و صحاح  
 کی بھی لفظ خضوع سی ہی مراد ہی جو صاحب قاموس کے مراد معلوم  
 ہوتی ہی تو پھر سجد و ایک فعل سَمِی قرار پانا ہی جو معنی وضع جبہ علی  
 الارض سی یا استی اعم اور انجنا صرف کو بھی شامل سی لکن اگر ظاہر  
 کلام پر صاحب صحاح و نہایہ وغیرہ کی بنا رکھا وی تو ممکن ہے کہ  
 کوئی شخص کہی کہ سجدہ آدم و یوسف کا ذکر جو قرآن میں ہے  
 محتمل ہی کہ اوستی محض خضوع مراد ہونہ وضع جبہ علی الارض یا انجنا  
 یا خروارالی الارض تو ایسی شخص کے جواب میں یہ کہا جاوے گا کہ اولاً  
 توبہ احتمال نص صریح قرآن کی مخالف اور قابل التفات نہیں ہے  
 یہ کہ اس صورت میں ہی کوئی اعتراض نہ اوستی شخص ہو سکتا ہی  
 جسنی مستحق للعبادۃ کو خیر مقدر لیا ہی ورنہ اوستی شخص ہو سکتا  
 جسنی معنی عبادۃ کو غایت تعظیم قرار دیا ہی اس لئے کہ محض خضوع نہ  
 غایت تعظیم ہی اور نہ عبادت ہی جیسا کہ سابقاً ہی بیان ہو اوس

آخر مجمع اوسکا حضرت آدم و یوسف علیہما السلام کی لٹی ہوا تونروہ  
 نایہ نظیر تھا اور نہ عبادت تھا پس کہ مئی اعراض وقوع سجود کی وجہ  
 سی جبکہ مراد اوستی محض خضوع ہو نہیں ہو سکتا لکن بعض لفظ صوبین  
 سجود ابان کو کہ مئی جنبہ آیت الہ قرآن اللہ یسجد لہ من السجوا  
 رس فی الارض عن الی آخر الآیہ سی استدلال سرامہ یہ کیا ہی کہ آیات  
 لفظ کا استعمال معنی حقیقی و مجازی مدح عباد ہو سکتا ہی یہ دعویٰ کیا ہی  
 کہ سجود بمعنی غایہ خضوع ہی اگر یہ یہ دعویٰ اونا محض بلا دلیل اور  
 التفات نہیں لکن اگر کوئی شخص ایسی کی دعویٰ پر بنا کر کہ یہ کہی جبکہ  
 معنی لفظ سجود غایہ خضوع قرار پای اور اصل کلام میں حقیقت ہی تو  
 جس سجود کی وقوع کا آدم و یوسف علیہما السلام کی لٹی قرآن میں  
 ذکر ہی اوستی معنی حقیقی مراد لینا چاہی اور حسب معنی حقیقی اوسکی مراد  
 لٹی گئی تو لازم آیا کہ غایہ خضوع واسطی آدم و یوسف کے واقع ہوا  
 اور غایہ خضوع مستلزم غایہ تعظیم ہی پس بیان سی ظاہر ہوتا ہی کہ  
 غایہ تعظیم غیر اللہ کی واقع ہوئی اور جائز ہی علاوہ برآن بعض مشائخ  
 و لغویین کے کلام میں سجدہ بمعنی وضع جبہ علی الارض کو کہا ہی کہ ا  
 خضوع اعظم سنہ اور جب کوئی خضوع اتنی بڑہ کی نہیں تو یہ سجودہ  
 غایہ خضوع ہوا اگر چہ تسلیم کیا جاوی کہ اس سجود ہی مراد وضع جبہ  
 علی الارض ہے اور غایہ خضوع مستلزم غایہ تعظیم ہی تو یہ صورت  
 لازم آتا ہی کہ غایہ خضوع اور غایت تعظیم غیر اللہ کی جائز ہو اگر

سجدہ سی وہی مراد لیا جاتی جو الفاظ قرآنیہ سی مبتداء ہی تو اس  
 اعتراض کا جواب یہ ہو گا کہ اول تیرہ دعویٰ اولیٰ و دوم کا جنہوں  
 کی غایت خضوع کو معنی موضوع لے کر دیا قرار دیا ہی غیر مسئلہ اور جن  
 میں دلیل سی اور تتبع کلام عرب سی مراد لے کر دیا گیا جاتا ہی اس جو  
 بمعنی خضوع مطلق استعمال ہوا ہی نہ معنی غایت خضوع اور ارباب لغت  
 نزدیک ہی یہی معنی اس کی قرار پائی ہیں اس میں شکالات اولیٰ و دوم کے  
 دعویٰ ان اصولین کا قابل التفات نہیں علاوہ ہر ان نفس قرآن  
 و روایت اس میں قطع سی کہ آدم و یوسف علیہما السلام کی لٹی خروید  
 الارض و مایقوم مقامہ اور وقوع الی الارض واقع ہوا نہ غایت خضوع  
 جو بدو ان اس امر خالص کے ہی متعلق ہو سکے پس ضرور ہی کہ یا تو یہ  
 کہا جاوی کہ یہ وقوع الی الارض ایک فرد وجود کی ہی بایہ کہا جاوے  
 کہ اطلاق سجود کا اوسپر مجاز ہی بایہ کہا جاوے کہ خروید وقوع الی  
 الارض خود کلام خدا میں مجاز واقع ہوا ہی صورت اولیٰ میں جبکہ اس پر  
 آدم کی باریں ساجدین ملائکہ اور حضرت یوسف کی باریں ساجدین  
 یعقوب نبی وغیرہ ہی ادر یہ ممکن نہیں کہ نبی و ملائکہ ہی نفس کے  
 اور اس کی مخلوق کو کیساں معظّم سمجھیں یا اس کی تعظیم کیساں عمل میں  
 لاوین بلکہ ضرور ہی کہ تعظیم غیر حق تعالیٰ کی اور خضوع غیر حق تعالیٰ کی  
 ضرور اوس تعظیم اور اس خضوع سی کہ ہو جو کہ مخصوص حق تعالیٰ کی  
 اونی طور میں اس کی پس اگر یہ کہا جاوے کہ یہ سجدہ جو آدم و یوسف علیہما

کی بارے میں ہوا غایۃ تعظیم تھا تو یہ بھی کہنا ضرور ہو گا کہ وہ سجدہ حق تعالیٰ  
 کو ہوا تھا نہ آدم و یوسف کو جیسا کہ ایک گروہ غتبہ بن کاغذ پر لکھا  
 اور جب یہ کیا جاوے گا کہ یہ سجدہ حق تعالیٰ کو نہیں ہوا بلکہ آدم و یوسف  
 علیہما السلام کو تو یہ کہنا لازم آوے گا کہ وہ غایۃ تعظیم تھا اور اگر فرض کیا جائے  
 کہ غایۃ خضوع اور غایۃ تعظیم ایک مسئلہ لازم ہیں اور معنی سجدہ غایۃ خضوع ہے  
 تو اس صورت میں لازم آوے گا کہ سجدہ حق تعالیٰ کلام خدا میں غایۃ خضوع  
 مراد نہ ہو بلکہ معنی دیگر خواہ وہ معنی حقیقی ہو یا مجازی اور صورت ثانیہ  
 میں کوئی اشکال اس شخص کے کلام پر عائد نہیں ہوتا جس نے عبادت  
 غایۃ تعظیم کی سادہ تفسیر کیا ہے اس لئے کہ جب اس سجدہ خاص سے جو آخر  
 ہوا ہی اطلاق سجدہ کا مجازاً ہوا ہے اور نفس الامر میں نہ وہ سجدہ غایۃ  
 خضوع ہی نہ سجدہ ہی تو غایۃ تعظیم غیر خدا کی اور غایۃ خضوع غیر خدا  
 کی الگ واقع نہوا اور صورت ثالثہ میں اگر فرض کیا جاوے کہ خروا  
 الارض اور دیگر افعال جسمیہ وقوع میں نہیں آئی بلکہ مقصود کلام خدا سے  
 یہ ہی کہ محض تواضع وانحسار حضرت آدم و یوسف کی کے واقع ہوا اور  
 مجازاً اس وقوع خضوع و انکسار سے ساتھ ضروری الارض یا مایقوم مقام  
 کی تعبیر کی گئی ہے تو قطع نظر اسی کہ یہ احتمال صریح مخالف نص قرآن ہی  
 یہ نہیں کہہ سکتے کہ مراد حق تعالیٰ کی یہ ہی کہ وہ غایۃ تعظیم آدم و یوسف  
 علیہما السلام کی ظہور میں آئی تھی جو مساوی تعظیم حق تعالیٰ کی کیا اور جسے  
 بڑھ کی تھی اس لئے کہ وقوع اس امر کا ممکن نہ اور حضرت یعقوب سی مکن نہیں  
 وہ مخلوقہ کا نقطہ مشا خلات سے کہہ رہے ہیں

پس ضروری کہ یا تو یہ کہاجاوی کہ یہ تعظیم جو برابر کو آدم و یوسف علیہما السلام  
 عمل میں آئی غایت تعظیم ہی مگر وہ نسبت حق تعالیٰ کے الٰہی شان سے  
 نسبت آدم و یوسف کے ایک کیا ہادی کہ وہ غایت تعظیم نہیں بلکہ  
 تعظیم اس حد کی تعظیم ہی کہ تعظیم خاص حق تعالیٰ اوستی ارفع اعلیٰ  
 اور ان جہاں صورتوں میں اس سائل کا اوس شخص کی تعظیم نہیں اور نہ  
 جس کی عبادت کو غایت تعظیم قرار دیا ہی اسلی کہ مال کل صورتوں کا  
 یہ ہی کہ غایت تعظیم غیر حق تعالیٰ کے واقع نہیں ہوئی بلکہ یا تو غایت تعظیم  
 واقع ہی نہیں ہوئی یا وہ غایت تعظیم جو واقع ہوئی حق تعالیٰ کے لئے  
 ہی اور جن اصحاب لغتہ فی سجدہ کو کہا ہی کہ کا خضوع عظمیٰ  
 وہ بھی اس دائرہ حاصرہ ہی باہر نہیں ہو سکتی اسلی کہ اگر انکی مراد یہ  
 کہ خضوع و تعظیم سلازم ہیں اور سجدہ ہی بڑھ کی کہی کوئی تعظیم ہی  
 بلکہ وہ ہمیشہ غایت قدوسی کی تعظیم ہی ہی تو ضروری کہ اوکی نزول  
 یہ دو تو سجدہ حق تعالیٰ کی لئی ہوں نہ آدم و یوسف علیہما السلام کو  
 اور جب یہ کہا جاویگا کہ یہ سجدہ آدم و یوسف کو ہوا تھا تو ضروری  
 کہ یہ سجدہ اوس تعظیم ہی کہ ہو جو حق تعالیٰ کے عمل میں آنا چاہئے  
 اگرچہ فرض کیا جاوی کہ جس زمانہ میں وقوع اسکا ہو غایت تعظیم نہ تھا  
 اب غایت تعظیم ہو گیا ہی اور یہاں بمقابلہ مخالفان و خصوم اپنی  
 یہ سائل و محیب اپنی مذہب پر بنا کر کی یہ نہیں کہہ سکتی کہ چونکہ آدم  
 و یوسف غیر اللہ نہ ہی اس سبب ملا کہ اور حضرت یعقوب علی اوکی و سلی



تعلیم کرنی میں جو مخصوص حق تعالیٰ کی انی ہو ناپا پہنچے سائل تو  
 نہ کیا سلائی کہ جو لوگ بطل اور فسادیت کی طرف سے پہنچے ہیں وہ تو اس میں  
 تسلیم ہی کر چکی ہیں خود انکو اعتراض جو اس شخص کی نفسی  
 فی کیا ہی جسے عبادت کو غایت تعلیم قرار دیا ہی باطل ہے جو اوپر  
 سلی کہ جب ہر عبادت کو غیر اللہ کو نہ دیکھو بلکہ خود اللہ کو ہو تو جو غایت  
 مخصوص و اعلیٰ حق تعالیٰ کے ہی اور عبادت ہی مخصوص ہے  
 حق تعالیٰ کی رہی تو نہ اعتراض سائل کا اس شخص پر عائد ہوتا ہے  
 مستحق للعبادۃ کو خبر قرار دیکر خاص حق تعالیٰ کو بانفرادہ مستحق للعبادۃ  
 قرار دیا ہی اور نہ اس شخص پر عائد ہوا جس نے غایت تعلیم کی ساتھ  
 تفسیر عبادت کی کی ہی علاوہ برآن یہاں پہنچے ہیں خوش نصیبانِ باری  
 کی نظر ہوتی ہیں چنانچہ بچلہ او کی ایک ٹوسی کی اصل اعتراض کا  
 شخص پر ہی جسے مستحق للعبادۃ کو خبر عذرت قرار دیا ہی لکن آپ  
 یہ نہ سمجھتے کہ اگر وہ شخص اس امر کو تسلیم کر لی کہ تفسیر عبادت کی ساتھ غایت  
 تعلیم کی باطل ہی تو کوئی اعتراض و سکی قول پر عائد نہیں ہو سکتا کہ  
 یہ اشکال آپ کا اس محل پر محض عبت ہی اس لئے کہ اس اشکال کا نتیجہ  
 اس قدر ہوتا ہی کہ نفسی عبادت ساتھ غایت تعلیم کے صحیح نہ ہو یہ نتیجہ  
 نہیں کہ اختصاص مستحق عبادت ساتھ ذات حق تعالیٰ کے باطل  
 ہو جاوی حالانکہ مقصود آپ کی یہی مرہی نہ وہ امر جو نتیجہ صحیح اعتراض  
 و دشمن حسن بیان آپ کا یہی کہ نتیجہ اعتراض تو آپ کا یہ ہی کہ تفسیر عبادت

ساتھ غایۃ تعظیم کے باطل ہو جاوے اور آپ یہ نتیجہ نکالا چاہتے ہیں  
 کہ عبادۃ غیر اللہ بیکہ معنی شکر نہیں ہی حالانکہ یہ نتیجہ آپ کے بیان  
 سے کسی طرح نہیں نکلتا اس لئے کہ اگر آپ دوسرے بیان فرمائی کہ عبادۃ  
 فی دو معنی ہیں اور باحد المعنیین عبادۃ غیر اللہ واقع ہوئی ہی اور  
 معیار ہی اور امر جائز شرک نہیں ہو سکتا تو یہ نتیجہ آپ نکال سکتی تھی  
 کہ عبادۃ غیر اللہ معنی غایۃ تعظیم کہ جو احد المعنیین ہی اور اوس معنی  
 کی ساتھ عبادۃ غیر اللہ واقع ہوئی ہے شرک نہیں لیکن یہ تو کچھ پہ  
 نی بیان نہ فرمایا کہ نہیں یہ کی کلام میں یہ ذکر نہیں ہے کہ عبادت  
 کی دو معنی ہیں اور عبادہ بعد المعنیین واقع ہوئی بلکہ آپ نے تو مجھ  
 اس کے جس معنی کی ساتھ عبادۃ لہ آپ شرک نہیں قرار دیتی اور وہ  
 معنی غایۃ تعظیم ہی اوس معنی کو غیر محکم قرار دیا ہی و اس کی تفسیر کی  
 پس اوصاف اس تغلیط کی کیونکر آپ یہ کہہ سکتی ہیں کہ عبادۃ غیر اللہ بیکہ  
 المعنی شکر نہیں حالانکہ جس معنی کے ساتھ آپ اس کو شرک نہیں قرار  
 دیتی اوس معنی کو آپ خود ہی غلط کہتی ہیں المختصر بیان سائل کا اس  
 مقام پر اس طرح کا اوّل جہاں ہوا اور متناقض اور متدافع ہی کہ کسی طرح  
 اس کی اجزاء و ابعاض باہم مربوط نہیں ہو سکتی ہاں یہ جو خط  
 ان دونوں سائل و مجیب کی یہ ہی کہ یہ دونوں بزرگوار اس موضوع  
 آشکار کو نہ سمجھے کہ عبادت بنا بر غلبہ احتمال ایک وصف افعال کا  
 ہے اور بعض افعال اس قسم کی ہیں کہ اوپر مضمون غایۃ تعظیم کا مطابقت

یا غایت تعظیمیکہ برای غایت معظلم لائق باشد مذاق آسانیاں و جہاں  
 کلام امام حسن مکتبہ خیر الدین رازی ہی جو او پر بیان ہوا ظاہر ہوا اس  
 امر کا مدار مواضع پر ہی نہیں جہاں افعال پر یہ وصف صادق آتا ہے کہ  
 وہ غایت تعظیم مطلق یا غایت تعظیم الذی لا یلیق الا لمن ہو فی  
 اقصیٰ مراتب المعظمیۃ ہے اگر وہ افعال بمقابلہ ایسی چیز کے عمل میں آئے  
 نہ جو نفس الامر میں غایت معظلم نہ ہو تو جو وصف ان افعال کو لاحق ہے  
 اور جو حکم انہی متعلق ہی وہ زایل نہ ہو جاوے گا ایک عامیہ نہ مثال  
 موافق فہم عوام اس امر کی یہی کہ ہندوستان میں جہاکے اولاد اسلام  
 کرنا ایک ایسا فعل ہے جو مخصوص سطحی تعظیلات کے ہی اور یہ وصف  
 اس فعل کے ہر حال میں لاحق ہی رہا اگر کوئی شخص شرف شرف و ایک  
 ارذل ارذل کے لڑکے کو جہاک کی نہایت توجہ تعظیم کی ساتھ سلام کرے  
 تو اس سے یہ نہ لازم آوے گا کہ یہ حکم اور وصف جو جہاک کے سلام کرنے  
 کی لہی حاصل تھا اوستی زایل ہو گیا اور جہاک کی سلام کرنا فعل تعظیم  
 نہ رہا بلکہ جہاک کی سلام کرنا ایسی حالت میں بھی فعل تعظیمی کہلاوے گا  
 اگرچہ اسکا استعمال نہ مل گیا اور جس لڑکے کو اوستی جہاک کے  
 سلام کیا نہ وہ لڑکا کافی نفسہ و سقد معظلم تھا جسکی لہی جہاک کے سلام  
 کرنا ازروئی مواضع کی مناسبت اور نہ وہ سلام کرنے والا اس حد تک  
 او سکون معظلم سمجھتا تھا اسی طرح جبکہ سجدہ کرنا شرعیامو ضعتہ ایک ایسا  
 امر قرار دیا کہ جسے لہر یہ وصف حاصل ہی کہ وہ غایت تعظیم لہر یہ ہوا

فی اقصی مراتب المعظیۃ ہے اور ایک شخص نے اک نہایت کمر چیر  
 کی آگے ہی سجدہ کیا تو اس سے یہ نہ لازم آویگا کہ سجدہ پر حکم غایت  
 تعظیم کا مطلقاً یا غایت تعظیم لمن ہو فی اقصی مراتب المعظیۃ کا  
 نہ صادق آوی بلکہ یہ حکم اور یہ وصف اس سجدہ کی لمی پہنچی محل  
 رہیگا اگرچہ استعمال و سکاکی محل ہو یا ان اگر شرعاً یا موضوعاً یہ فعل  
 غایت تعظیم نہ قرار پایا ہوتا تو یہ حکم اوستی لاحق نہ ہوتا یا از روشنی شرع  
 یا موضوعاً یہ حکم بدل جاوی تو بدل ہوا و یکا جیسا کہ قبل ازین بیان  
 ہوا لکن در حالیکہ شرعاً یا موضوعاً حکم غایت تعظیم او سپر جاری ہی  
 اور استعمال و سکاکی شخص نے بی محل کیا تو تا بقای تشریع و وضع  
 وہ حکم زایل نہوگا پس جبکہ وہ افعال جن پر حکم عبادت صادق تھا  
 یا یہ حکم صادق آتا تھا کہ وہ غایت تعظیم مطلقاً لمن یا غایت التعظیم  
 اللابق لمن ہو فی اقصی مراتب المعظیۃ میں بجانب افارسی و سطرخی خدا  
 کے عمل میں آتی تھی تو حکم و وصف عبادت ان افعال سے بطور  
 نہیں ہو سکتا تھا اگرچہ استعمال و افعال کا بی جا و بی محل ہوتا ہو  
 تو اب یہ اعتراض جو سائل فی اس امر کی اوپر کیا ہی کہ عبادت غایت  
 تعظیم عند غایت المعظم ہی اسل اعتراض کا باطل و بی بنیاد ہونا بخوبی  
 واضح ہو گیا اسلی کہ جو افعال صادق وصف عبادت میں اور وصف  
 عبادت او میر صادق آتا ہی اگر کفایت نہ اؤنگا استعمال غیر محل میں کیا  
 تو اس سے نہیں لازم آیا کہ وہ افعال مشتم عبادت نہ رہی بلکہ یہ بھی عبادت

باقی ہے اور وصف غایت تعظیم مطابقاً یا غایت تعظیم الذی طریق  
 ہونے پر فی غایت المعظمیہ اور نہ پر صادق رہا اور اگر کفار حق تعالیٰ کو  
 مراتب تعظیمیہ میں سمجھتی تھے اور بتونکو اس مرتبہ میں نہ سمجھتے تھے  
 جیسا کہ ان دونوں کے نزدیک مسلم ہوا ہی تو جو افعال صدق و صفت  
 ہیں اور ان کا استعمال صرف وہی حق تعالیٰ کو یا خصوصاً ان ہی کو  
 تھا جب وہ غیر خدا کی لمبی عمل میں آتی تھے تو وہ اس حالت میں بھی  
 مصداق عبادت تھی لیکن استعمال و تکالی محل ہوتا تھا اسلئے کہ لازم تھا  
 کہ وہ امور اس جناب کی نسبت عمل میں آتی جو غایت معظم تھانہ  
 اسکی غیر کی آگے لیکن یہ امر خود بھی غیر مسلم ہے کہ کفار حق تعالیٰ غایت  
 معظم جانتی ہوں اور بتونکو برابر حق تعالیٰ کے مقرر نہ جانتی ہوں اور  
 سائل و مجیب اس امر کو کسی طرح ثابت نہیں کر سکتے اسلئے کہ جس  
 آیت سے انہوں نے استدلال کیا ہے اوستی صرف اسقدر ثابت ہے کہ  
 کہ وہ حق تعالیٰ کو خالق آسمان و زمین جانتی تھے لیکن باوصف اسکی  
 ممکن ہے کہ اس تعظیم میں کہ جو بذریعہ افعال پیدا ہوتی تھی حق تعالیٰ کو  
 اور بتونکو وہ مساوی جانتی ہوں اسلئے کہ جب وہ افعال جنکے ذریعہ  
 سی تعظیم کسی شئی کی ہوتی ہے نسبت حق تعالیٰ کے اور بتونکی کیساں  
 اوکی طرف کسی عمل میں آتی تھی اور تعظیم تعظیم سی پیدا ہوتی ہی تعظیم  
 افعال سی تو یہ کہاں سی معلوم ہو سکتا ہی کہ وہ بتوں کو مثل حق تعالیٰ  
 کی معظم نہ جانتی تھے باوصف اسکی کہ تعظیم حق تعالیٰ کی اور بتونکی کی

کرتی تھی اور یکسان معظمتیت بتوں کو اور حق تعالیٰ کو اور میں یکساں تعظیم سے  
 حاصل ہوتی تھی علاوہ یہ کہ اگر تسلیم ہی کر لیا جاوے کہ وہ بتوں کو  
 مثل حق تعالیٰ کے غایت معظمت جانتی تھے تو جب افعال تعظیم اور غایت  
 بمقابلہ حق تعالیٰ کی اور بتوں کی یکساں عمل میں آتی تھی اور وہی افعال جو  
 حق تعالیٰ کی جناب میں سجالات لانا چاہی بتوں کی آگے اؤنسی واقع ہوتی تھے  
 تو وہی تعظیم کہ جو غایت معظمت کے لئے ہونا چاہی اؤنسی ایسی چیز کے  
 آگے وقوع میں آتی تھے جو ان کی اعتقاد میں بضرر صحت عموماً سبیل حق  
 معظمت تھے تو اس صورت میں جو افعال اؤنسی بتوں کی آگے وقوع میں  
 آتی تھی اور نہ اطلاق غایت تعظیم لغایت المعظم کا صادق تھا کیونکہ وہ  
 افعال وہی افعال تعظیم تھے جو حق تعالیٰ کے آگے ہی جو غایت معظمت  
 اؤنسی وقوع پذیر ہوتی تھی اور اگر وہ یہ اعتقاد رکھتی ہوں کہ بت غایت  
 معظمت نہیں تو یہ اعتقاد او کا خود ان کی افعال سے باطل ہوتا تھا  
 اس لئے کہ جب وہی تعظیم جو حق تعالیٰ کے لئے اؤنسی عمل میں آتی تھی  
 آگے ہی عمل میں آئے اور وہ تعظیم نے نفس الامر غایت تعظیم ہی تو بت غایت معظمت  
 ہو گئی خواہ کفار اس کو سمجھیں یا نہ سمجھیں اور حق تعالیٰ کو نسبت  
 کی زیادہ معظمت جانی کا کوئی اثر اس امر پر نہ پہنچا کہ جو افعال اؤنسی وقوع  
 میں آئی وہ غایت تعظیم لغایت المعظم ہوں اور یہ وصف اول افعال پر  
 صادق آیا کہ وہ غایت تعظیم لغایت المعظم ہیں اس لئے کہ غایت معظمتیت  
 وقوع سے اول افعال کے بالضرورہ بتوں کی لئے حاصل ہو گئی خواہ کفار

اسکا اعتقاد ہو کہ وہ غایت معظمہ میں یا یہ اعتقاد نہ ہو کیونکہ غایت  
 معظمہ کے حصول کی لہی وقوع ان افعال کا کافی ہے اگرچہ مقرر کیا نہ  
 اعتقاد غایت معظمہ کے نہ ہو اور غایت معظمہ میں محض وقوع غایت معظمہ سے  
 حاصل ہو جاتی ہے اور اس اعتقاد کی مفارقتہ اوس میں شرط نہیں پس  
 بتوئی آگے جو افعال تعظیمی وقوع میں آتی ہیں اوپر طلاق عبادت کا  
 صحیح ہوا پہلی کہ عبادت غایت تعظیم عند غایت معظمہ ہی اور جو افعال  
 اوسنی بتوئی آگے وقوع میں آئی وہ غایت تعظیم غایت معظمہ سے اب اگر  
 یہ سائل و مجیب کہیں کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ جو افعال تعظیمیہ کفار حق تعالیٰ  
 کی جناب میں عمل میں لاتی تھے وہ افعال بتوئی آگے ہی عمل میں لگتے تھے  
 تو اول تو جواب و نکایہ ہو گا کہ آپ ہی ہیں کہ کفار حق تعالیٰ کو غایت  
 معظمہ جانتی تھی اور بتوئی کو غایت معظمہ نہ جانتی تھے تو آپ کی جواب میں  
 یہ بیان کیا گیا کہ یہ غیر مسلم ہی و روئیں اسے آپ کی یہ دعویٰ نہیں ثابت ہو  
 اور اگر یہ دعویٰ آپ کا تسلیم ہی کر لیا جاوے تو جب ہی کوئی مطلب  
 آپ کا نہیں نکلتا اسلئے کہ ممکن ہی نہ باوصف اسکے کہ کفار خدا کو غایت  
 معظمہ جانتی ہوں مگر پہر ہی افعال تعظیمیہ حق تعالیٰ وغیر حق تعالیٰ کے  
 مقابلہ میں کیا ان عمل میں لاتی ہوں تو منصب ہمارا یہاں مجیب ہے  
 اور مجبور منع ہمارا کافی ہے کسی امر کی ثابت کرنی کی ہمارا احتیاج نہیں  
 جیسا کہ علم مناظرہ میں مقرر ہے اور اب آپ پر یہ امر واجب ہے کہ آپ ثابت  
 کیجیے کہ کفار حق تعالیٰ کو جس حد تک معظمہ جانتی تھے اوس حد تک اپنے





امثالاً من الاصنام يحبونهم يعظمونهم ويخضعون لهم  
 بحسب الله كتعظيم الله تعالى والخضوع له عبد الرحمن بن عبد  
 بن عمر بن عبدی کہ اکابر علماء اہل سنت سی ہیں احکام الاعتقاد فی  
 ابطال الفاسقۃ والالحاد میں فرماتی ہیں قال ابن القيم <sup>فہم</sup> فجاءوا  
 الشریک الذی لا یغفرہ اللہ سبحانہ ہوان لشرک بہ فی  
 المحب والتعظیم فیحب غیرہ و یعظم کما یحب اللہ و  
 یعظمہ قال اللہ تعالیٰ ومن الناس من یخذل <sup>اللہ</sup> مردون  
 انداداً یحبونہم کحب اللہ والذین امنوا شد حباً للہ  
 فاحبر سبحانہ ان المشرک یحب الذی کما یحب اللہ وان  
 المؤمن شد حباً للہ من کل شئ وقال اہل لسانہ فی النہ  
 تا للہ ان کنا فی ضلال مبین اذ نسو یکم رب العالمین  
 ومن المعلوم انہم انما سقوا ہم بہ سبحانہ فی المحب  
 والتأللہ والعبادۃ والا فلم یقل احد قط ان الصنم غیر  
 من الانداد متساو لرب العالمین سبحانہ وتعالیٰ صفاتہ  
 وفی افعالہ وفی خلق السموات والارض وفی خلق عبادہ  
 ایضاً وانما کانت التسویۃ فی المحبۃ والعبادۃ بیانات  
 مذکورہ سی ظاہر ہی کہ کفار عبادت اور تعظیم اور محبت میں حق تقا  
 اور اصنام کو یکساں اور ایک درجہ میں سمجھتے تھے علاوہ بران <sup>اور</sup> اور  
 قرآن کی آیات کثیرہ سی ظاہر ہی ضرورت تشہاد کی علامت سی ہیں

کہ حق تعالیٰ مکرر قرآن میں ذکر فرماتا ہے کہ کفار غیر یسّر کی عبادت کرتے ہیں  
 اور یہ بھی فرماتا ہے کہ عبادت خاص حق تعالیٰ کی کرنا چاہی نہیں نہ کسی اور  
 شئی کی پس جو چیز کہ مخصوص حق تعالیٰ کی لہی ہے اوسیکو جناب یا فر  
 فرماتا ہے کہ وہ غیر خدا کی آگے وقوع پذیر ہوتی ہیں اور عبادت غلبہ  
 استعمالات میں مراد افعال سے ہوتی ہیں پس اب ہمیں کئی شک ہے  
 کہ وہ افعال عبادتی جو حق تعالیٰ کی لہی عمل میں آنا چاہی نہیں ہی غیر خدا  
 کی عمل میں آتی ہیں پس اگر ایک فرقہ کفار کا عبادت حق تعالیٰ اور  
 کی کرتا تھا تو کوئی شک نہیں کہ وہی افعال جو اوس فرقہ ہی حق تعالیٰ  
 کی نسبت وقوع میں آتی ہیں وہی غیر خدا بتوں وغیرہ کی نسبت ہی  
 میں آتی ہیں اور قطع نظر اسی یہ امر سیر و تواریح سی مستفادہ تو  
 معنوی معلوم ہے کہ افعال عبادتی کفار سی جو بتوں کی آگے وقوع پذیر  
 ہوتی ہے وہی حق تعالیٰ کی جناب میں بھی ظہور پذیر ہوتی ہے  
 اور اس میں کسی عاقل باخبر کو شک و شبہ پیدا نہیں ہو سکتا تو سنا  
 و عجیب کو یہ بھی گنجائش اب نہ رہی کہ مجروح حال پر انکار کرے کہ یہ کہہ  
 کہ شاید افعال عبادتی کفار سی حق تعالیٰ اور بتوں کی آگے یکساں قوت  
 میں نہ آتی ہوں اور جو اعتراض انہوں نے اوس شخص کی تفسیر پر کیا  
 جس نے عبادۃ کو ساتھ غایۃ تعظیم عند غایۃ المعظم کی تفسیر کیا ہے باطل  
 ہو گیا علاوہ برآن تفسیر لفظ عبادت کتب علیہ میں دو طرح پر مذکور ہے  
 بعض کتب میں عبادت مطلقہ کی تفسیر کیجاتی ہے اور بعض کتب میں

اوس عبادۃ خاصہ کی تفسیر کیجاتی ہے جو مخصوص حق تعالیٰ کی لئی ہو  
 ارشاد لعقل السليم في مزايَا الكتاب الكريم بين كتابات قبال العبادۃ  
 فعل ما يرضى به الله والعبودية الرضاء بما فعل الله تفسیر  
 کبیر میں ایک مقام پر لکھا ہی العبادۃ عبادۃ عن الفعل الذي  
 يوتي به لتعظيم العبادۃ تفسیر عبادۃ مطلقہ کی ہے دوسرے مقام  
 میں لکھا ہی العبادۃ عبادۃ عن تعظيم الله تعالى واطهر  
 المختص به تفسیر اوس عبادۃ خاصہ کی ہے جو غیر خدا کی لئی عمل  
 نہیں آتی پس جس شخص نے تفسیر عبادت کی ساتھ غایت تعظیم  
 ہو فی غایت المعظمیہ کے کی اگر مراد اوسکی عبادت خاصہ للہ ہے  
 تو اوس پر اعتراض مطلقاً وارد نہیں ہو سکتا اگر معنی عبادت یہ قرار کیا  
 تو بتو کی عبادت عبادت نہ قرار پاوے گی اسلئے کہ جس شخص نے تفسیر  
 اوسکا تو طلب ہی یہی ہے کہ بتو کی عبادت جو کفار کرتے تھے وہ اس  
 تفسیر کی ذریعہ سی خارج ہو جاوی اور اوس عبادت پر تفسیر  
 اور اس تفسیر کا مفہم صادق نہ آوی پس کیا اعتراض ہو سکتا  
 ورنہ حالیکہ اوسکی مراد یہ نہیں کہ مطلق عبادت کی تفسیر کری بلکہ عبادت  
 خاصہ کی اوسنی تعریف کی ہے تیسرے میں خطا سائل کی جہین جہین ہی  
 بسبب تصویب کلام سائل شریک ہیں اسدلال کرنا آئے ولئن  
 سمعنا منهم من خلق السموات والارض سی ہی اور قرآن میں سورہ  
 عنکبوت کی آخرین پارہ ثبت و حکم میں یہ آیت ہر طرح واقع ہی ولئن

سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ  
لِيَقُولُوا اللَّهُ فَإِنِ إِتَوْا فَلَكَؤُنَّ سَائِلِينَ فِي آيَاتِ الْفُتُورِ وَسَطُ آيَةٍ  
اختصاراً نکال ڈالا اس آیت سی بہہ بہین نکلتا کہ فارح حق تعالیٰ کو تمام  
مُعظَّم جانتی ہوں اور جو تعظیم حق تعالیٰ کی کرتی تھے اوس تعظیم کو ہوں  
کی لئی جائز نہ جانتی ہوں بلکہ جبکہ اور اپنی معبودوں کو وہ شریک  
حق تعالیٰ کا جانتی تھی اور جو فعال کہ حق تعالیٰ کی لئی مخصوص ہے وہاں  
وہ ان بھونکی مقابلہ میں عمل میں لاتی تھے تو افعال تعظیمی انکی کیساں  
تھے گو کہ حق تعالیٰ کو خلائق زمین و آسمان جانتے ہوں علاوہ ان  
علم و اعتقاد کو بیان کچھ دخل ہی نہیں ہی فرض کیا کہ وہ حق تعالیٰ  
کو لایق و سزاوار بغایت تعظیم جانتی ہوں لکن جبکہ وہ افعال جسکے  
فوریہ سی غایت تعظیم کسی معظَّم کی عمل میں آنا چاہئے اونی ہی حق تعالیٰ  
کے آگے واقع ہوتی تھی اور معنی عبادت کی بجالانا اوس غایت تعظیم  
کا قرار پایا کہ جو سزاوار و اسطی غایت معظَّم کے ہے تو اون فعال ہو کہ جو  
اونسی غیر اللہ کی آگے واقع ہوتی تھی مفہوم عبادت صادق و چکا  
اگرچہ باوصف اسکی کہ وہ بتوں کو غایت معظَّم جانتی ہوں جیسا کہ مابون  
میں مفصل بیان ہو چکا اور اعتراض سائل و مجیب کا محتاج اس بات  
اثبات کا ہی کہ بت پرستان عصر جناب رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم  
بذریعہ افعال بیشتر عمل میں لاتی تھے اور بتوں کی تعظیم اونی کی کرتی تھے  
اور اس آیت سی یہ مطلب کسی طرح نہیں ثابت ہوا پس تہدلال اور کما

اس پر سے سراسر بی جا دینی محل ہے۔ اب چند اعلیٰ خاصہ جتنا  
 عجیب لکے بھی بیان ہوتی ہیں۔ غلط اول اونکاری ہے۔ کہ باون  
 اس بات کی کہ حضرت فی کل مدار نحو پر کہا ہی اور خواہی کلمات  
 سی آپ کے اور مطاوی عبارات سی دعوی معرفت کا اس فرق کے  
 ظاہر ہوتا ہی ایک ایسی امر کی جو پیش پا افتادہ ہی اور ہر طالب العلم  
 کا فہم خوان اوسی جانتا ہی حضرت کو مطلق خبر نہیں اور وہ یہ ہی کہ  
 الا ہر جگہ بمعنی غیر نہیں لیا جاسکتا ہے بلکہ اوسکا بمعنی غیر لیا جانا  
 باجماع نجات دو شرطوں کی ساتھ مشروط ہی اور بدون تحقق ان دو  
 شرطوں کی وہ بمعنی غیر نہیں لیا جاسکتا ایک شرط تو یہ ہی کہ وہ صفت  
 ہو اور دوسری شرط یہ ہی کہ موصوف اوسکا بار نہ ہو شیخ رضی اللہ عنہ  
 شرح کا فہم میں کہتی ہیں لہر یجمل الا علی الغیر الا بالتشرایط  
 الیٰ ذلک ہا علائکہ جارائتہ من محشری مفصل میں فرماتی ہیں۔  
 لا یجوز اجراء ہ مجری الغیر الا تابعاً لوقلت لو کان فیہما  
 الا اللہ کما تقول لو کان فیہما غیر اللہ لہر یجوز وشبہہ سبب  
 باجمعون شارح مفصل اس کلام کی شرح میں کہتی ہیں۔ یعنی  
 ان لفظہ الا کلفظہ غیر فی وقوعہ صفتہ وکن بینہما فرق  
 من وجہ اخر وہو ان غیراً یجوز جعلہ اصلاً غیر تابع لشیء  
 ولا یجوز ہذا فی الا بل یلزم فی الا اذا کان صفتہ ان یکون  
 قبلہ موصوف وشبہہ سبب وہ باجمعون یعنی کما ان لفظہ

اجمعین لا یكون الا تابعاً لمؤكد فكذا لا لا یكون صفة  
 الا اذا كان قبله موصوفاً كما فی الایہ فان قبلہ لفظ الیہ  
 اما لو حذف الیہ وقلت لو كان فیہما الا الله لم یجب  
 ابن ہشام کہ اکابر سخاہ سی ہین مبنی اللبیب عن کتب الاعراب میں  
 فرمائی ہین الشافی ان تكون صفة بمنزلة غیر فیوصف بہا  
 وبتالیہا جمع منکوسر بعد چند سطوی کے کہتے ہین و یفارق  
 الا هذه غیراً من وجهین احدهما انه لا یجوز حذف  
 موصوفہا لا یقال جاء فی الا نریداً ویقال جاء فی غیر نریداً  
 ابن حاسب کافیہ میں فرمائی ہین وغیر صفة حملت علی الا  
 فی الاستثناء کما حملت الا علیہا فی الصفة اذا كانت  
 تابعة لجمع منکوسر غیر محصور لتعذر الاستثناء مثل  
 لو كان فیہما الیہ الا الله لفسدتا وضعف فی غیر شیخ  
 فقرہ اخیرہ کافیہ کی شرح میں فرمائی ہین یعنی جعل الا صفة  
 فی غیر ہذا الموضع الجامع للشرائط المذكورة كما فی قوله  
 وكل اخ مفارقة اخوة البیت ضعیف یہ چند نصوص  
 مشہورہ مستداولہ سی نقل کئی گئی ہین اور بیشتر کتب بسوطہ نسخہ  
 اس امر کی بیان سے پرہیز اور مختصر اقوال یہ ہی کہ جہان الا  
 صفة قرار پائیگی اور موصوف او سکا بارز ہو ومان او سکا بمعنی  
 غیر لینا جائز ہو گا لکن ابن حاسب کی نزویک علامہ ان دو شرط

کے اگر مقتبوع الا کا جمع منکور غیر محصور نہ ہو اور استثناء معتذر نہ ہو  
 تو الا کا بمعنی غیر لینا ضعیف ہی اور یہ مطلب ابن حاجب کا نہیں  
 کہ بجز ایسی مقام کے اور جہاں کہہ میں کہ الا واقع ہو اسکا بمعنی غیر لینا  
 ضعیف ہوگا اسلئے کہ ابن حاجب فی الا تصحیح کر دی ہی کہ الا کمال  
 غیر پر صحت صفت میں ہوتا ہی نہ طلقاً اور اسی وجہ سے شیخ رضی  
 اللہ عنہ کلام ابن حاجب اصلاح پر کی ہی کہ یعنی جعل الا صفة فی غیر  
 هذا الموضع ضعیفا وریہ امر تو اجماعی اور متفق علیہ کل سخاۃ کا ہی  
 کہ جہاں الا صفت واقع ہو یا یہ صفت اسکا ظاہر نہ ہو مان اسکو غیر  
 غیر نہیں لی سکتی اور کلام علامہ زین العابدین کا مفصل میں بعض قاطع اس بات  
 پر ہے اور خود کلام ابن حاجب ہی اس امر پر دلالت کرتا ہی کہ کب تک  
 ہی کہ سو ایسی مقام کی کہ جہاں الا صفت ہو اور یہ ایسی مقام میں جہاں  
 الا واقع ہو اسکا بمعنی غیر ہوتا ہی ابن حاجب کی نزدیک جائز ہو اگرچہ  
 ضعیف ہو بلکہ اصل حقیقت یہ ہی کہ دو شرطیں جنکا ذکر ہوا الا کو یعنی  
 غیر لینا میں ابن حاجب ورنہ سخاۃ کی نزدیک ضروری ہیں اور علاوہ  
 ان دو شرطوں کی بعض سخاۃ مثل ابن حاجب وغیرہ کے نزدیک معتذر  
 استثناء ہی شرط ہی حتی کہ اگر استثناء معتذر نہ ہو گا تو ان کی نزدیک  
 الا کو بمعنی غیر لینا مناسب نہ ہو گا اور سیبویہ کے نزدیک اگرچہ معتذر استثناء  
 شرط نہیں لیکن باقی ماندہ شرط ان کی نزدیک ہی معتبر ہیں اور یہی وجہ ہے  
 انہوں نے ان کو سکو ساتھ اجمعوں کے تشبیہ دیا ہی اور جیسا کہ کلام

صاحب مفصل اور شارح مفصل سے ظاہر ہی مقصود اوٹنا یہ ہے کہ جہاں  
 متبوع الاظاہر نہ ہو گا وہاں وسکا کسی طرح بمعنی غیر نہ لی سکیں گے اور جہاں  
 کہ کلام علامہ زرخشتری سی صاف ظاہر ہو گیا کہ بجز ایسی مقام کی ہیں  
 کہ الا صفت اور تابع ہوا وسکو بمعنی غیر نہ لی سکیں گے اور مقام شک  
 و تاثر اس بارہ میں کسی صاحب فہم سلیہ کے نہی نہ پڑا لیکن اگر فرس کی بجائے  
 کہ یہ نص مرتب علامہ زرخشتری کی موجود نہ کہی ہوئی تو جہاں نہ ہی یہاں  
 کہ بجز اور مقام کے جہاں الا کا بمعنی غیر نہ ہو گا کلام کچھ نحو میں نہ ہو  
 ہی اور دیگر مقامات میں وسکا بمعنی غیر لیا جانا باطل و نابا ہے۔  
 کسی محصل پر مخفی نہیں رہ سکتا تھا اسلیٰ کہ جبکہ الا ایک حرف ہے  
 اور غیر ایک اسم ہی اور مدلول و مفہوم دونوں کا مختلف ہی اور جہاں  
 ہر ایک کی جدا گانہ ہیں تو بجز ایسی مقام کی جہاں کہ الا بجائی غیر  
 کلام عرب میں واقع ہوا ہی اور معنی اصلی اس کے وہاں مراد نہیں  
 چا سکتی اور ائمہ سخونی اس مقام کا تتبع کر کے حکم دیدیا ہی کہ یہاں  
 الا بمعنی غیر ہی اور کسی مقام میں وسکو بمعنی غیر نہ لی سکیں گے الا  
 لازم آوے گا کہ ہر لفظ جو بمقابل کسی ایک معنی کے موضوع ہو چھٹل وسکا  
 جو جی جا ہی معنی قرار دیے اور وسکو جہاں جی چکا دوسری ایسی لفظ  
 کی معنی میں لی گے جو کہ موضوع لہ او سکا نہ ہو مالا نہ کہ یہ امر قطعاً باطل ہی  
 اور عدول معنی موضوع لہ ہی طرف غیر معنی موضوع لہ کے سرفرازی مقام  
 میں جائز ہو گا جس مقام کی شخصاً یا تو غما جائز بل لسان ہی خصی حاصل ہو



یا خود اون سی عدول واقع ہوا ہو جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہوا ہے  
اور یوں بھی ظاہر ہے اب حد کی اجنبیت اور عدم معرفت مجیب انہو  
ہم و ہستان کو گوئی علم نحو سی ملاحظہ طلب ہے کہ الا کو خبر ہی قرار  
دیتی ہیں اور الا کو بمعنی غیر لیتے ہیں اور یہ امر جسکو کہ طفل کا فیہ خوان کہا  
جانتا ہے ان حضرات کی سمجھ میں نہ آیا کہ الا جبکہ صفت نہ ہو و مستوع  
اوسکا ظاہر نہ ہو تو اوسکو بمعنی غیر کسی طرح لینا جائز نہ ہو گا و کمال  
استعجاب و استغراب کا مقام ہے کہ باوصف اسکی کہ خود ان جناب  
مجیب کو علم نحو سی ایسی اجنبیت ہے کہ اکثر علماء و جنکی تمام علوم کہ یہ  
عقلیہ و نقلیہ کے حاوی ہونیکا خود اعتراف کہتی ہیں انکی نسبت  
یہ گمان کہی ہیں کہ جو معنی کلمہ توحید کے وہ سمجھی ہیں وہ مخالف نحو  
کی ہی حالانکہ خود آپکو علم نحو کی پیش افتادہ مسائل سی ہی فی خبری  
اور جو معانی کہ آپ فی قرار دی ہیں وہ منہ و صریح بالکل مخالف قواعد  
نحوہ کے ہیں اور یہ ہوس جو ان مجیب و بعض و نکی ہم مشرب گوئے  
ہی کہ الا کو بمعنی غیر لین مقضی اس امر کے تھی کہ اول یہ حضرات درایت  
کر لیتے کہ آیا الا کا بمعنی غیر لینا مطلقاً جائز ہے یا بمقامات مخصوصہ  
میں اور در صورت اخیر یہ یہ مقام جستی ہیں بحث ہی و ن مقامات  
مخصوصہ میں شامل ہی یا نہیں اور یہ خیال کر لیتی کہ اگر اون قرار دے  
گوئی امر نہ ہوا تو ہم الا کو بمعنی غیر اس مقام میں کسی طرح نہیں لی سکتے  
اور اگر ادنی فہم و خیرہ علوم و بتیہ سی مانگو ہوتی تو یہ علوم کہ لیتے آ

یہ دونوں امر متضام ہیں اور کلمہ توحید میں درحالیکہ الّا کو ہم غیر قرار دے  
 بمعنی غیر کسی طرح نہیں لی سکتے ہاں اگر اسکو صفتہ الہ کی قرار دین  
 تو لی سکتے ہیں مگر حضرت مجیب راؤن لوگوں نے جنکو اوہوں نے  
 بلقب محققین یاد کیا ہی کچھ نہ ہی غور و تأمل و تدبر و تفتیش و تجسس کیا  
 اور الّا کو مع اسکی مجبور کی خبر قرار دیکر بمعنی غیر لی لیا حالانکہ یہ اس  
 محض باطل و فاسد ہی ، دوسری غلط فہمی آپ کی یہ ہے کہ  
 آپ یہ نہ سمجھے کہ کوئی دلیل نہیں ہے لالہ غیر لک میں غیر معنی  
 الّا نہوا سئلے کہ حمل غیر کا بمعنی الّا اکثر اور کسی بشرط مزیدی ساتھ مجزئ  
 بشرط کی مشروط نہیں ہی کہ وہ جملہ پر داخل نہیں ہوتا اور الّا جملہ پر داخل  
 ہوتا ہی اور یہ وہ پر مزید تصریح بیان ہو چکا کہ مقصود جناب سالتاب  
 اور جمیع انبیاء کا یہ تھا کہ لوگ انحصار عبودیت بحق کی ذات جناب  
 اقدس الہی میں قایل ہوں اور سوا حق تعالیٰ کے کسی اور چیز کو الّا نہ ہوں  
 اور یہ کہہ لی و نہا مقصود تھا کہ کفار اپنی الہ باطلہ کو غیر خدا نہ سمجھیں اور  
 اور امر متعارض فیہ مابین انبیاء و کفار انحصار عبودیت ذات جناب  
 اقدس الہی میں تھا نہ وحدت وجود جناب باری اور الہ باطلہ اور  
 جملہ امور بالقطع ثابت ہیں اور خود مجیب کو بھی اعتراف ہی کہ کلمہ توحید  
 رد عقیدہ مشرکین کی لئی وارد ہوا ہی و عقیدہ مشرکین جسکی رد کلمہ  
 توحید ہی مقصود تھی سوا اسکے اور کچھ نہ تھا کہ عبودیت بحق فیما بین حق  
 تعالیٰ اور عبودیت باطلہ کفار کی مشترک ہی وحدت وجود ہی حق تعالیٰ

کے اور دیگر مخلوقات کی اور تعدد سی وجود حق تعالیٰ اور او کی وجوہات  
 کی مشرکین کو کوئی بحث نہ تھی اور اس امر کا دعویٰ سائیل و مجیب بھی  
 نہیں کر سکتے ہیں جبکہ مقصود ہم اظہار ایمان کا ساتھ اس امر کی ہی کہ  
 معبودیت بحق اور الوہیت جناب قدس الہی میں منحصر ہی اور لا الہ  
 غیرہ میں غیر کو بمعنی الہی سکتی ہیں الہی کہ وہ ہر جگہ بمعنی الہی کیا  
 ہی جیسا کہ شیخ رضی شرح کافیہ میں ارشاد فرماتی ہیں اور الفاظ ان  
 یہ ہیں وقع غیر فی جمیع موافق الا المفسر وغیرہ والموجب  
 وغیرہ والمنقطع وغیرہ مؤخر عن المستثنیٰ امنہ وہ قدما  
 علیہ وباجملہ فی جمیع محالہ الا انہ لا یدخل علی الجملۃ کلا  
 لتعدیل الاضافة ایہما ولم یحمل الا علی الغیر الا بالشرائط  
 الیٰ تذکرہا تو معنی لا الہ الا انت اور لا الہ غیرک کی ایک ہی جگہ  
 لا الہ غیرک میں کوئی دلیل اس بات پر نہیں ہے کہ غیرک بمعنی لا انت ہو بلکہ  
 یہ زیادہ ظاہر ہی تو اوپر کیا اس اثر کی کلمہ توحید میں لا کو بمعنی غیرک  
 میں ہے بنیاد ہی اور معنی نادانستگی علم خود ہی علاوہ برآن اگر غیرک  
 کو خبر ہی لین تو لا الہ غیرک سی یہ مراد ہوگی کہ سوا تیری کوئی نہیں  
 اور نفی مفہوم الہ کی لینی ہی امر کافی ہے کہ صفت الوہیت کسی موجود  
 کی لینی حاصل نہ ہو اور کچھ ضرور نہیں کہ جس چیز کو کفار الہ سمجھتے ہیں اور  
 درحقیقت وہ الہ بمعنی معبود بحق نہیں وہ خارج بین غیر موجود ہو تو لا  
 الہ غیرک کے یہ معنی کسی طرح نہیں قرار دی سکتے کہ جو الہ موجود

نہیں وہ غیر اللہ نہیں اس لئے کہ یہاں بھی اگر کسی معبود بحق مراد ہے تو معبود  
 مطلق جیسا کہ لا الہ الا اللہ میں اور معبودیت بحق کی صفات ان  
 معبود بائی باطلہ کفار پر صادق نہیں اور کچھ شبہ نہیں کہ جو مقصود  
 کلمہ توحید سی ہی وہی مقصود لا الہ غیر کسی ہی پس جبکہ وہاں  
 لایہ معنی معبود مطلق نہیں لی سکتے تو یہاں بھی نہ لے سکیں گے اور لا الہ  
 غیر کی معنی جو مجیب فی فراوی وہ ضرور باطل و غلط ہی اور اس جملہ  
 کی بھی معنی ہی ہی کہ کوئی معبود حق و اسیری نہیں نہ یہ کہ کوئی معبود  
 غیر تیرا نہیں + تیسری خطا ظاہر حضرت کی یہ ہے کہ ان حضرت  
 کو معنی استثناء کی خبر نہیں اور یہ حضرت یہ نہیں جانتی کہ استثناء  
 سی مقصود کیا ہی نجم الامیہ شیخ رضی ستر ابادی شرح کافیہ میں فرماتا ہے  
 ما هیۃ المستثنیٰ کما ذکرناہ فی حدۃ ہوا المغاۃ لما قبل ادائہ  
 الاستثناء نفیاً و اثباتاً دوسری مقام میں فرماتی ہیں - الغرض  
 من ذکر المستثنیٰ منہ والمستثنیٰ بیان حکمین باخصر لفظ  
 کقولا جاء فی القوم الا نزیلاً ولوقلت جاء فی غیر نزیلاً  
 لہر یکن نصاً علی انہ لہر یجئک نزیلاً ولوقلت لہر یجئک نزیلاً  
 لہر یدل علی انہ جاء ک غیرہ و افدت بجاء فی القوم الا  
 نزیلاً الفائدتین و کذا فی لہر یجئ فی القوم الا نزیلاً علی العکس  
 فوائد الحموت اور سلم الثبوت میں ممزوجاً لفظاً احدهما بالآخر ثم  
 الاستثناء من الاثبات نفیاً وبالعکس ای من النفی اثبات

عند الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة  
 من الحنفية المحققين ومنهم الامام فخر الاسلام والامام  
 شمس الامنة والامام ابو زيد وغيرهم من المحققين و  
 اكثرهم على ان لا حكم فيه اصلا لانفيا ولا اثباتا بل هما  
 مسكوت وانما هو لبيان ان الحكم اى حكم الصدر على  
 ما عدا من صلتا ولا تـ ابـ یہ ملاحظہ طلب ہے کہ حضرت نجیب  
 الہ کو کلمہ توحید میں وسطی استثناء کی بھی لیتی ہیں اور اس حالت میں  
 بھی منی کلمہ طیبہ کے یہ قرار دیتی ہیں کہ کوئی الہ مصداق کسی شے کا  
 اشیاء سی نہیں سوا اللہ کے اور یہ نہیں سمجھتے کہ استثناء کا اقتضا تنجاء  
 اور بیشتر بلکہ جمہور محققین اصولیین کے نزدیک یہ ہے کہ جو حکم قبل استثناء  
 منفی ہے وہ مثبت ہو جاوی اور جو معنی کہ حضرت قرار دیتی ہیں چاہیں  
 ضروری کہ ہر الہ کو یہ حکم شامل ہو کہ وہ سوا اللہ کے کوئی شئی نہیں اور  
 اس صورت میں نفی صرف شئییت بدون اللہ کے ہر شئی پر ہی  
 اثبات اس چیز کا کہ جو غیر اللہ سی منفی ہے وسطی اللہ کے کچھ نہیں ہوتا  
 پس الا یہاں اس صورت میں کسی طرح استثنائیہ نہیں قرار پاتا حالانکہ  
 حضرت اسکی استثنائیہ ہونی کو تسلیم فرماتی ہیں اور اگر کچھ بھی علم نحو  
 سی حضرت کو خبر ہوتی تو ہرگز ایسا کلام نہ فرماتے ان غلط و منحصر  
 اور زلات فاضل سی صاف ظاہر ہے کہ حضرت علم نحو کی آسان  
 اور ابتدائی مسائل کو جتنا سمجھ لینا طفل بدایت النحو خوان کو ضرور ہے

نہیں سمجھے علاوہ بران حضرت یہ نہ سمجھے کہ جب الہ کو وہی اس تشناہ کے  
 لینگے تو جو حکم کہ اول میں منہی ہو وہی وہ اسکو اثبات کے لینگا پس یہی الوہیت  
 جو ماعدہ اللہ سی منہی ہوئی وہی اسطی اللہ کی ثابت ہوئی اور انحلال اس کلمہ  
 توحید کا طرف دو جملوں کے ہوگا ایک یہ کہ اللہ اللہ دو کر یہ کہ  
 غیرہ لیس باللہ اور اس صورت میں الوہیت ہر شئی سی منہی اور  
 اللہ کی لئی مثبت ہوگی اور اتصاف بانہ شئی غیر اللہ کسی الہ  
 غیر اللہ سی منساب نہ ہوگا پس جو معنی غیر صحیح حضرت کلمہ توحید سے  
 حاصل کیا جا رہی ہیں جس حالت میں کہ الہ تشنائیہ ہو بلکہ مطلقاً و  
 عموماً وہ کبھی حاصل نہیں ہو سکتی اور اگر حضرت مذہب جوح و ضعیف  
 بعض اصولیین کی طرف رجوع لاویں گے کہ تشناہ سی صرف حکم نفی یا  
 اثبات وہی اسطی مستثنائے منہ کی مخصوص محدود ہو جاتا ہے اور مستثنائے منہ  
 عنہ رہتا ہے تو جب یہی مطلب حضرت کا نہ نکلی گا اسلئے کہ بنابر ان لوگوں  
 کی مذہب کی حکم نفی الوہیت مقصور غیر اللہ پر اور مسکوت عنہ دربارہ  
 اللہ کی ہوگا نہ یہ کہ حکم بانہ شئی غیر اللہ ہر الہ سے منساب ہو جیسا کہ  
 حضرت سمجھے ہیں یہ چوتھی خطا حضرت کی یہ ہے کہ حضرت کو اس امر  
 کی خبر نہیں کہ الہ کو صفہ شئی کی داخل کیا کہ اسکو محذوف و مقدّرین  
 نہیں لی سکتے اسلئے کہ الہ صفہ جہی ہو سکتا ہے جبکہ موصوف اوکا  
 بارز اور ظاہر ہو اور جبکہ موصوف ظاہر نہ ہو تو الہ کبھی صفہ شئی ہو سکتا  
 جیسا کہ قبل ازین فصل بیان ہو چکا ہے اب اگر حضرت کو یہ خیال غلط

پیدا ہو کہ نجات و دیگر علماء فی ہی اس امر کی تجویز کی ہی کہ الّا کلمۃ توحید میں  
 بمعنی غیر کے ہے پس جو اعتراض میری کلام پر وارد ہوا ہے وہ اور علماء نجات  
 کی کلام پر بھار دینا ہی تو اس غلجھان کو اپنے اوں کو لوں دفع کرنا چاہیے  
 کہ علماء فی اگرچہ اس امر کی تجویز کی ہی کہ الّا بمعنی غیر ہو لیکن اس کو تالیف لفظ  
 الّا کا کہ اسم ظاہر ہی لیا ہی و خبر کو مقدر بعد لفظ الّا اللہ کے قرار دیا  
 اور اوں لوگوں کا کلام اس سے موافق قاعدہ نحوئیہ کی سبب اگرچہ اوں لوگوں  
 کے کلام پر ہی اعتراض ہو ہے اور ای اوں لوگوں کی جنہوں فی الّا کو  
 بمعنی غیر لیا ہی مطلقاً غیر صحیح ہی تاہم جو اعتراض کہ حضرت مجتبیٰ وارد  
 کیا گیا ہی وہ ان کی کلام پر وار نہیں ہو سکتا اور وہ لوگ نحوئیہ جہت  
 نہیں رکھتی تھے کہ ایسا کلام باطل کہتے کہ اطفال کا فیہ خوان ہی کو سہ  
 سترض ہوں چنانچہ بغرض انکشاف اس امر کے عبارت محقق دیا ہی کہ  
 کہ اکابر نجات میں سی ہیں شریعتی السبب سی و فی یہاں نقل کی جاتی ہی  
 اور وہ یہ ہی اما الاقوال لثلاث الاخر فاحلها ان کا لیت  
 اداء الاستثناء و اما ہی بمعنی غیر ہی مع الا اسم صفتہ لا اسم  
 لا باعتبار محل ذکر ذلک الشیخ عبد القادر الجرجانی عن بعضہم  
 و التقدير علی هذا لا الہ غیر اللہ فی الوجود وقد وقف علی  
 کلام بعض العلماء فی تقریر ذلک و وجدته قد اطال خارج  
 کلام غیر النجات بکلام النجات و ذکر مباحث مدخلی فاضرب  
 عن ذکرہ ولا شک ان القول بان الّا فی هذا الہ کیب

بمعنی غیر لیس له مانع عنده سے جو کہ الصبریۃ الخوریۃ  
 واثماً یجتمع من حیث المانی واثماً لان امانہ پہنچ سے  
 الکلام امران نفی الالہیۃ میں منبر اللہ واثبات الالہیۃ  
 للہ سبحانہ و هذا اثماً یتم اذا كانت الالہیۃ مستنداً لہ فیہ  
 النفی واثبات بالمنطوق اما اذا كانت الالہیۃ غیر فیہ  
 الکلام بمنطوقہ الالہیۃ غیر اللہ تعالیٰ واثبات  
 الالہیۃ للہ سبحانہ فلا یفیدہ التركیب المذكور فان قبل  
 استفاد ذلک بالمفہوم قلنا این دلالة المفہوم من دلالة  
 المنطوق ثم هذا المفہوم انکان مفہوم لقب فلا عبرۃ  
 بہ اذ لم یقل بهذا الا التفاق وانکان مفہوم صفۃ فقد  
 عرفت فی اصول الفقہ انہ غیر مجمع علی ثبوتہ فقد تبین  
 ضعف هذا المقال لا محالہ اور اگر کسی غیر عارف مسائل نحو یہ  
 فی الاکوہ معنی غیر قرار ویا اور اسکو مع مضاف الیہ خبر ہی بیا تو مثل  
 حضرت کی وہ شخص ہی ہو رد اعراض ہو گا اور اسکی کلام باطل  
 کوئی مقام استفادہ و مستظہار حضرت کی لئے نہ ہو گا۔ یا نحو بن خطار  
 حضرت کی یہ ہی کہ حضرت یہ نہ سمجھی کہ اگر شئیئت غیر اللہ الہ سے  
 منفی ہوئی تو یہ صفت کسی ذات موجودہ فی الخارج سی مع لفظ موجودہ  
 فی الخارج منفی نہ ہو گی بلکہ محض مفہوم کی لفظ الہ سے جیسا کہ سابقاً بیان  
 ہو چکا تو جب ہی کہ یہ صفت کی طلب حضرت کا نہ ثابت ہو گا کہ ہر ایسی چیز



جس پر کہ مفہوم کہ صادق آنا ہی شئی غیر اللہ نہیں ہے بلکہ اس عقیدے پر  
 بھی معنی کلمہ توحید کیسے ہی ہوگی کہ سوا حق تعالیٰ کے کوئی آئہ نہیں  
 چھوٹے ۹ غلط بیانی حضرت کی یہ ہے کہ آپ فرماتی ہیں کہ توحید  
 وجودی سے انکار کرنا اکثر علماء کا فاضل علم و تدبیر ہے اور یہ  
 نہیں جانتی کہ توحید وجودی ساتھ و ستر فی سبک ہے چھوٹے اور بڑے  
 ایسی شئی ہی کہ عقل و تاویل و تدبیر و عقل سی سوا کسی کہ او سکا بطلان  
 اور زیادہ ظاہر ہو کوئی نتیجہ نہیں حاصل ہو سکتا اور علماء کی جستجو  
 اور مسائل اصولیہ سی بحث کی ہیں اس مذہب میں ہی بحث کی ہیں اور  
 جو دلائل کہ اس مذہب کی اصحاب نے قایم کئی ہیں ان کو بغور و تاویل و فہم  
 و تشریح و تفسیر لکن بالکل ان کو عقلاً و نقلاً باطل پایا اور علماء کے  
 مقابلہ میں یہ حضرات آخر اس دعویٰ سے دست بردار ہوئی کہ اگر وہ  
 دلائل عقلیہ و نقلیہ اپنے مذہب کو ثابت فرما سکیں اس میں  
 عیا جزا کے اور قاصر وہ کی اپنی دعویٰ کو کشف شہود پر مبنی کیا اور  
 اس امر میں ہی بقائے علماء و مجروح و مغلوب ہی بغرض تصدیق و تحقیق  
 اس بیان کے اگر اس بحث کی تعلقات کا ذکر و بیان بوجہ کامل ہو  
 تو مجازات کبیرہ میں ختم ہو لکن نظر میں اس نسبت حال صرف نقل کلام پر  
 علامہ سعد الدین لغمانی کے جو صنادید علماء اہل سنت و جماعت  
 و اساطین کمال ہیں اس فرقہ کی ہیں اور ان کا نتیجہ و کمال و تحقیق  
 عظیم العظیم ہونا اس فرقہ میں مثل شمس وسط انہما و فتح و شکاری اتفاقاً جاتی ہے

جناح علامه وصوت شرح مقاصد من قرائه بين قد استبهر في بين  
 جمع من التفاسير المصنوعة ان حقيقة الواجب هي الوجود  
 المطلق متمسكاً بالله لا يجوز ان يكون عدماً او معدوماً  
 هو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك  
 من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجوده وليس  
 هو الوجود الخاص لا انه ان اخذ مع المطلق في تركيبه او  
 مجرد المعروض في محتاج ضرورة احتياج المقيّد الى المطلق  
 وضرورية الله لو ارتفع المطلق لا يرتفع كل وجود وحين  
 اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوماً كلياً لا يتحقق له  
 في الخارج وله افراد كثيرة لا تتأهي والواجب موجود  
 واحد لا تكثر فيه اجابوا بالله واحد شخصي موجود  
 بوجوده هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة  
 الاضافات لا بواسطة وجوداتها فانه اذا نسب الى  
 الانسان حصل موجود او الى الفرس فموجود آخر وهكذا  
 وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجوداً لله وجوده ومعنى  
 قولنا الانسان والفرس وغيره موجوداً لله ذو وجود  
 بمعنى ان له نسبة الى الواجب هذا الاحتراز عن شاعة  
 التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل موجود حتى  
 القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون

علواً كبيراً أو لا فتكثر الوجوه ذات وكون الوجوه المطلق  
 كلياً لا تحقق له إلا في الذات من ضروري وما توهوا من اجتناب  
 الخاص إلى العام بطريق لا يصر بالعدم إذ لا تحقق للسام لا  
 في ضمن ذاته أصلاً فحيزاً كان أو لم يكن من حيث لا يتقرر  
 إليه في تنقله وإنما إذا كان سائر جنساً فلا وسائر كثر من  
 أو اسر ترفع لا يرتفع كل وجود حتى لو اجب شيئاً من ارتفاعه  
 أي من جهة فيكون واجباً في الخلطة وإنما قد يرد في جواب  
 أو كان امتناع الوجود لذاته وهو من بل لا يرتفع  
 بالضرورة يستلزم اسر ترفع بعض أفراد الذي هو الواجب  
 كما أن لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والعالمية  
 وغير ذلك فإن قيل بل يمنع لذاته لا امتناع التماثل  
 بينهما فلهذا ما امتنع انفراد الذات التي ينقيضه بمعنى حمالة  
 عليه بأعلى طائفة من مثل قوينا الوجود من كمال الاستغناء  
 مثل قوينا الوجود من كونه فكيف وقد اتفق اليك كما  
 علم أن الوجوه المطلق من المعقولات الثانية والاموال  
 الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان تفراداً  
 انقائون بأن الواجب هو الوجود المطلق في موضع  
 من كلام الحكماء من أن هذا المعنى منها قولهم القوا  
 هو الوجود البحت والوجود بشرط لا أي الوجود الصفر

الذي لا تقتيد فيه أصلاً ومنها قولهم الوجه خير  
لأن الشئ في نفسه إنما هو عدم وجود أو عدم كمال  
الموجود من حيث إن ذلك انعدم غير لا تقيده أو غير  
شئ ثم عنده فالوجود بالقياس إلى الشئ القادم كما  
قد يكون شئاً لكن لا لذاته بل لكونه مودياً إلى ذلك  
العدم فحيث لا عدم لا شئ قطعاً فالوجود لا يثبت فيه  
شئ ومنها قولهم الوجه لا يعقل له ضد ولا مثل  
أما الضد فلا نهيق عند الجمهور بل وجود مساوٍ في  
القوة لموجود آخر يمانع له والوجود وإن فرضنا كونه  
موجوداً بمعنى المفروضية للوجود فلا يتصور أن يمانع  
شئ من الموجودات وعند الخاص لما يشارك شيئاً  
آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع  
هو المحل المستغنى في قوامه عن المحال ولا يقدر ذلك  
للوجود إذ لا تقوم الشئ بدونه ولو سلم فلا يتصور  
وجودى يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجه  
ليس له جنس ولا فصل لأنه بسيط لا جزء له عينا  
لا ذهنياً ولا لأن لم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم  
وجود الجزء على وجود الكل في الخارج إن كان التركيب  
خارجياً وفي الذهن إن كان ذهنياً وإن كان جزءاً إن كان

و تفکر و باجماع فاقول بكون الواجب هو الوجه المطلق  
 مبنی علی اصول فاسدیه مثل كونه و اخذ لا بالتخصیص  
 فی الخارج متمنع العدم لذاته و مستلزم لبطان موزون  
 العقله علیها مثل كونه اعرف الاشياء و مشتركاً بین  
 الوجودات مقولاً علیها بالتشكك معدوداً فی ثانی  
 المعقولات و كون الواجب مبداً لوجود الممكنات متصفاً  
 بالعلم و القدره و الا زاده و الخیوة و امر سال التسلسل و انزال  
 الكتب و غیر ذلك مما وردت الشریعة به و واضح ہے  
 کہ علامہ قفنازانی نے ایک سالہ طویلہ خاصہ رد قائلین بوجود  
 سین کہا ہے اور اس میں اول لوگوں کے اقوال و دلائل کو تفصیل و تطویل  
 وار و کوئے رد کیا ہے لیکن چونکہ وہ رسالہ مثل شرح مقاصد کے  
 معروف و مشہور نہیں اور شرح مقاصد اور اس سالہ میں جو چھپر  
 بیان ہوا ہے سب کا مفاد واحد ہی ہے نہ جمل تفصیل و ایجاز و تطویل  
 کا فرق ہے لہذا اولاً ہماری شرح مقاصد کی اس غرض سے نقل کی گئی  
 کہ کسی شخص کو اس میں یہ خیال نہ ہو کہ علامہ قفنازانی کو اس گروہ کی رد  
 میں ایسا اصرار و مبالغہ نہ تھا جیسا کہ اس سالہ سی ظاہر ہی ہے  
 کہ جب وہی مضامین جو اس سالہ میں بیان ہوئے ہیں شرح مقاصد  
 میں بھی موجود ہیں اور شرح مقاصد کا تصنیفات علامہ ہر صوف  
 سی ہونا بالقطع و البیقین معلوم ہے تو کوئی وجہ اس استبعاد کی نہیں ہے

کہ علامہ تفتازانی نے کیونکر اس قدر تشبیہ و رد اس فرقہ کی کی والا  
 کلام اونکا اوس رسالہ میں ایسا ماحوی اور میاسع ہی کہ کوئی ضرورت  
 نقل عبارت شرح مقاصد کی نہی اسب اوس رسالہ کی بھی بعض عبارت  
 یہاں نقل کیجاتی ہے اسلی کہ یہ جو سابقا اشارہ بیان ہوا ہے کہ  
 علماء فی قول بتوحید وجودی کو اچھی طرح جانچا اور اوسمیں غور و  
 خوض کیا اور اوسکو صحیح نہ پایا اور بمقابلہ علماء ارسطی کے مددگار  
 فی آخر اپنے دعویٰ کو مستند طرف کشف و شہود کی کیا اور اس  
 راہ سی بھی دعویٰ اپنا ثابت نہ کر سکی ان جملہ امور کی توضیح کامل  
 اوس رسالہ کی عبارتہ سی ہوتی ہی اور اس رسالہ کا نام علامہ مدوح  
 فی فاضلۃ المہدیین و ناصحۃ الموحّدین رکھا ہی چنانچہ اوس رسالہ  
 میں فرمائی ہیں ذہب جمع من المتفلسفۃ الذین لا یعتقدہم  
 لا فی المملۃ ولا فی الفلسفۃ و قوم من المتصوفۃ ان اللہ تعالیٰ  
 ہوا الوجود المطلق المنسبط فی المظاہر متسکین بالعقل و  
 السمع اما العقل فلا یدہ لا یجوز ان لا یکون الواجب علیہ  
 ولا معدوماً و هو ظاہر ولا الوجود البحت الخاص الخفی  
 لوجود الممكن علی ما ذہب لہ الفلاسفۃ من حقیقتہ  
 وجود خاص قائم بذاتہ عیناً و ذہناً من غیر افتقار الی  
 فاعل یوجدہ او محل یقوم بہ فی العقل و هو مخالف  
 بالحقیقۃ للوجودات الخاصۃ المختلفۃ بالحقائق الممكنۃ

مشاركتها في كونه مع وجوده للوجود المطلق الذي هو  
 الحكيم في الاعيان ويعبرون عنه بالوجود اليحتم وبشرط  
 لا بمعنى انه لا يقدر بحقيقة ولو في العقل كما في وجوب المنة  
 لان الوجود الخاص ان اخذ مع الوجود المطلق فمركب  
 او الوجود المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيّد الى المطلق  
 وكذا لا يجوز ان يكون الواجب حقيقة موجودة على ما  
 ذهب اليه المتكلمون من ان حقيقة الواجب غير ممكنة  
 للعقول مقتضيه بذاتها لوجودها الخاص بالمعاني لها  
 بحسب المفهوم دون الهويّة كما في الممكنات لان  
 الواجب ان كان هو المجموع من الماهية والوجود لزم  
 تركبها ولو في العقل وان كان احدهما لزم احتياجهما  
 ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج  
 الوجود بعرضه الى الماهية واذا امتنع كون الواجب  
 العدم والمعدم والوجود الخاص والحقيقة الموجودة  
 تعين انه الوجود المطلق وجوابه اما من جهة المتكلمين  
 القائلين بان الواجب لذاته لمقتضية للوجود فهو ان  
 الواجب هو الذات دون الذات والوجود فلا يلزم الترتيب  
 وان القادح في وجوب الوجود افتقار الذات الى غير  
 عطية الوجود له وافتقار الوجود الى غير الذات في حقيقته

الذات لا افتقار الوجود الى ذات الذات لان مقتضى  
 الوجود هو الذي يقتضي ذاته وجوده واما عن القاسمة  
 القائلين بان الواجب هو معرف الوجود المطلق <sup>فان</sup> القائل  
 هو المعروض والمطلق هو المفقور الى المقيد دون ان يحسب  
 نعم اذا كان العام ذاتا للخاص يفقر الخاص اليه في  
 تعينه اما اذا كان عارضا لوجوب ذات الخاصة للوجود  
 والممكنات فانه قد مر هنا بان الوجودات الخاصة كلها  
 حصص تحت فئة وجبات مشتركة بانفسها لا بمجرد عارض  
 الاضافات كما في الوجود المطلق لتكون متماثلة متفقة حقيقة  
 ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جليا لها بل هو عارض  
 لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانما مختلفان بالحقيقة  
 واللوان ثم مشتركان في عارض الا انه لما لم يكن لكل وجود  
 اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام المعروض غير ذلك  
 توهم ان كثرة الوجودات وكونها حصة ائنا هو مجرد اضافة  
 الى الماهية المعروضة لها كبايضا هذا التلج وذاك  
 ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك فاشترك الوجودات  
 الخاصة للواجب والممكنات في مفهوم الكون اي الوجود <sup>المطلق</sup>  
 اشترك المعروضات في امر خارجي غير مقوم فلا يكون  
 الوجود الخاص مفقورا اليه لا في الخارج ولا في العقل <sup>مر</sup>



المتكلمون ما ذهب اليه الفلاسفة بأن ما تصوروا بالوجود  
 الخاص المعروض لمجرد نطلب وجوده في الاعيان فيكون  
 وجوده نزيلا على حقيقته واما استدلالهم بالله مع بقوله  
 نعم وهو معكم ايما كنتم وقوله نعم ولا ادنى من ذلك  
 ولا اكبر الا هو معهم وسواء به ان المراد بالمعية ههنا على  
 ما اجمع عليه المفسرون المعية بالعلم لا بنفس الذات  
 لاستحالة كون الذات الواحدة في ان في كل مكان ويلزم  
 على هذا التقدير ان يكون قوله نعم موسى اني معكم اجمع  
 وارضى وقوله نعم اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا  
 وقوله نعم ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون  
 مناقضا لقوله تعالى وهو معكم ايما كنتم وقوله الا هو  
 معهم ايما كانوا لان معنى الآية الاولى على ما يقضيه  
 المقام انه تعالى مع موسى وهارون كالمع فرعون وملأه  
 وانه نعم مع الذين اتقوا والذين هم محسنون والبناء على  
 المعتدين فاوكان معنى الآية انه بذاته في كل محارب  
 لتناقض ذلك مع المتكلمون والفلاسفة على بطلان ما  
 ذهب اليه الوجه دية من ان الله تعالى هو الوجود المطلق  
 لكن الوجودية يكذبون على فلاسفة ويقولون ان الفلاسفة  
 يرمزون في عدة مواضع من كلامهم ان الله تعالى هو الوجود

المطلق منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط  
لا اى الوجود التصريفي الذي لا تقيد فيه اصلا وجوابه  
نصريحهم بان الواجب هو الوجود الخاص المتخالف بالحقيقة  
لوجود الممكنات ينادى بان ملزمهم من الوجود البحت و  
بشرط لا هو الوجود انقائهم بذاته الغير المنقصر الى حقيقة  
يقوم بها لا فتقار وجود الممكنات اليها دون الوجود المطلق  
ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر ما هو عدم وجود  
كالعدم والجهل وعدم كمال موجود كفقدان الثمار كمالها  
اللائقة بها وجوابه انه لا يلزم من كون الوجود خيرا محضا  
ان يكون واجبا اذ ليس ذلك من اللوازم المساوية لان  
ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل ما الضد  
فانه يقال عند الجمهور لموجود مساو في القوت لموجود  
اخر مما نفع له والوجود وان فرض موجودا بمعنى المعروضية  
لوجود فلا يتصور ان يمانعه شئ من الموجودات وعند  
الخاصة لما يشارك شيئا اخر في الموضوع مع امتناع  
اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن الحال  
ولا يتصور ذلك في الوجود اذ لا يقوم الشئ بذاته وما  
المثل فلانه الذات المشاركة غير في تمام الحقيقة والوجود  
ليس بذات اذ الذات ما يتصرف بالوجود والعدم والوجود

من حيث إنه وجوده لا يتصرف باحدها فلا يرد الوجود  
 بعرض له الوجود في العقل فيكون ذاتا لا الله ح يكون بهذا  
 الاعتبار موجودا وهذا لا ينافي كونه ليس بذات حيث  
 الله وجوده وجوبا انه لا يلزم من عدم الضد والمثل للوجود  
 ان يكون الوجود واجبا ان كثيرا من الممكنات لا ضدها  
 وكذا الله لا مثل له الا ما لا يشبهه كونه فان كل جنس من الاجسام  
 لا يشترك في شئ اخر في تمام حقيقته فلا مثل له مع انه  
 ممكن قطعا على ان ما ذكرناه في بيان انتفاء المثل منوع  
 اذ لا يلزم من عدم التماثل للوجود من حيث انه وجود  
 بالوجود والعدم ان يكون ذاتا والا لوجب ان لا يكون  
 شئ من الاشياء ذاتا فان جميع الماهيات من حيث انها  
 ماهيات لا تنصرف بالوجود والعدم ومنها قولهم الوجود  
 ليس له جنس ذلك مشهور غير منه فيكون جنسا له و  
 لا فعل له لانه بسيط واما اجزاءه ان كانت وجودا  
 او موجودات لنم تقدم الشئ على نفسه ضرورة تقدم  
 وجوده الجزئي على الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا  
 وفي الذهن ان كان ذهنيا وان كانت عدومات او معدومات  
 لنم تقوم الشئ بنقيضه وكلاهما محالان فنثبت الوجود  
 لا جنس له عينا وهذا وما لا يشترط له عينا وهذا يكون جنسا

وجوابه انه لا يلزم من كون الشيء بسيطاً اجزاء له ان يكون  
 واجباً على ما ذكره في بيان بساطة من ان اجزائه  
 لو كانت وجودات لم تقدم الشيء على نفسه متموجاً  
 انما يلزم ان لو كان الوجود المطلق الذي فرض فيه التركيب  
 نفس ماهية الاجزاء او مقوماً له وهو مجموع الحيوان  
 ان يكون اجزائه وجودات خاصة متخالفة بالحقيقة  
 للوجود المطلق على ما صرحوا به في هذا الوجودات الخاصة  
 للوجودات ويحصل من مجموعها الوجود كما ان اجزاء الانسان  
 امور متخالفة بالماهية وبالحقيقة للانسان ويحصل  
 من مجموعها الانسان على ان اللازم من الوجود المذكور  
 على تقدير تسليم مقدما لها انما هو اتصاف كل من  
 الواجب والوجود بهذه المعاني فيكون الحاصل ان الواجب  
 متصرف بهذه المعاني والوجود متصرف بهذه المعاني  
 ولا ينتج من الموجبتين في الشكل الثاني فانه لو انتج  
 قولنا كل انسان حيوان وكل فرس حيوان للفرس ان يكون  
 الانسان فرساً وهو باطل وتحقيقه ان لنزوم هذا الامر  
 للوجود المطلق لا توجب كونه الواجب لم يتبين بساطتها  
 للواجب وما ذكره من انه لو ارتفع الوجود المطلق  
 لا ارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه فيكون واجباً

فمفارقة من باب اشتباه ما بالغير بما بالذات اذ لو حق  
 انما يلزم ان لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممتنع بل  
 لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراد  
 الذي هو الواجب كسائر الواجب من العالمية وغير  
 ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لا امتناع اتصاف الشيء  
 بنقيضه قلنا امتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى الحمل  
 عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق  
 مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق فلا سفة  
 على ان الوجود من الاعتبار العقلية التي لا وجود  
 لها في الخارج فكيف يتوهم ان الفلاسفة يرون ذلك  
 في كلامهم الى ان الواجب هو الوجود المطلق مع انهم  
 مصرحون اولا بان الواجب هو الوجود بالبحث الخاص  
 المعروف كالوجودات الخاصة للممكنات للوجود  
 المطلق وثانيا بان الواجب متحقق في الخارج والوجود المطلق  
 اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج لانه من المعقولات  
 الثانية التي لا يحاذي بها امر في الخارج كالكلية والجزئية  
 والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقائق الاشياء  
 بعد حصولها في الذهن وليس في الخارج شيء هو الوجود  
 والكلية والجزئية والذاتية والعرضية مثلا وانما

الوجود في الخارج للإنسان والسموات مثلاً وثالثاً بان الوجود  
 ينقسم إلى الواجب والممكن لأنه ان كان مفقوداً إلى  
 غيره فممكن والا فواجب وإلى القديم والحادث لأنه  
 ان كان مسبوقاً بالغير او بالعدم فحادث والا فقديم  
 من البين امتناع انقسام الواجب إلى الواجب الممكن  
 إلى القديم والحادث وباعبائه يتكثر بتكثير  
 الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمر والنوعية  
 كوجود الإنسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان  
 وخامساً بانه مقول على الموجودات بالتشكيك جميع  
 ذلك مستحيل في حق الواجب تعالى وتعالى من حين  
 اعترض على الوجودية بان الوجود المطلق مفهوم وكل  
 لا تحقق له في الخارج وانما وجوده في الذهن قبل الازمان  
 معدوم محض له افراد كثيرة لا تكاد تتناهى وهو عرض  
 الاشياء والواجب موجود في الخارج غير معلوم بالكنه  
 باعتراف العقلاء ولا مسبوق بالعدم واحداً لا تكثريه  
 اصلاً ولا اجزاء ولا بالجزئيات غير مفقود في الوجود  
 الى شيء من الكائنات فلو كان الواجب هو الوجود المطلق  
 لنم ان يكون الواجب كلياً مشتركاً بين الوجودات  
 مقولاً عليها بالتشكيك معدداً في ثواني المعقولات

وان يكون حقيقة الواجب من اجلي الضروريات كقول الوجود  
المطلق اظهر الاشياء باجماع العقلاء وان يكون الواجب  
موجوداً في الذهن لا في الخارج مفقداً في الوجود الذهني  
الى الاذهان وفي الوجود الخارجى الى الاعيان وان يكون  
له جزئيات كثيرة لا تكاد تتناهي ويكون معدوماً محضاً  
قبل وجود الاذهان اذ لا وجود للمطلق الا فيها فاذا  
ليس للواجب عند الوجودية في الخارج سوى الوجود اللفظي  
والذهني لا متناهي ان يكون للمطلق وجود عيني وهم يصرون  
بنالك ويقولون لا تعين لوجود الله تعالى في الخارج بل وجود  
هو وجود الممكنات على مثال الكل الطبيعي الذي لا تحقق له  
في الخارج الا في ضمن الجزئيات ولهذا يقولون كل من عبد  
شيئاً من الممكنات فقد عبد الله وكل من ادعى الالهية  
فهو صادق في دعواه ————— ويرحمون  
ان اعيان الاكوان اعيان ثابتة في علم الله تعالى لا في  
الخارج وان تعيناتها تعين على لا تعين عيني وينزهون  
الوجود المطلق عن الاطلاق ايضا بناء على انه نوع قيد و  
لا يشعرون انهم بذلك يجعلونه ابعد في التحقق الخارجى  
عن المطلق ايضا وكم اراوا ان جعل الواجب كلياً طبيعياً غير  
موجود في الخارج مفقداً في الوجود الخارجى الى الجزئيات

شنيع جداً أراد المتخذ لقون — ان ليس بواجب ان لا  
 الشناعة الظاهرة بالمكابرة فكابروا وقالوا الوجود المطلق  
 واحداً شخصياً وموجود في الخارج فاعترض عليهم اوكيان  
 الوجود المطلق لو كان واحداً شخصياً هو الواجب لكان لفظ  
 الوجود كلمة الجلالة اسم الذات الله تعالى لا كلاله اسماً  
 للمعبود حتى يمكن تثنيته وجمعه لغة وان كان يمتنع ذلك  
 عقلاً وشرعاً وحج يجب ان يمتنع تثنيته الوجود وجمعه لغة  
 وشرعاً كما يمتنع تثنية كلمة الجلالة وجمعها وان يمتنع  
 اشتقاق الموجود من الوجود كما يمتنع اشتقاق اسم المفعول  
 من كلمة الجلالة لان اشتقاق الصفات انما يكون من الالها  
 الدالة على المعاني لا من الالفاظ الدالة على الذات بناء  
 على وجوب كون المشتق منه صفة للذات على ما يشير  
 الى ذلك تعريفهم الصفة المشتقة بما يدل على ذاتها  
 باعتبار معنى هو المقصود ولا خفاء في استحالة كون الذات  
 واجبة كان او ممكناً صفة لشيء محيّد يمتنع اشتقاق الموجود  
 من الوجود وانما جاز تثنية الاله وجمعه كما في قوله تعالى  
 وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد كلاهما لان الاله  
 اسم للمعبود لا علم لذات الوحي للوجود وانما جاز  
 اجتماع العلماء بل طوائف جميع العقلاء على معنى اشتقاق الموجود



من الوجود وعلى صحة ثبوتية الوجود وجميعه دليل قاطع على  
 ان الوجود ليس بواجب بل هو معنى كلي يقع صفة للموجودات  
 ويتكرر بتكرار ذات الموصوفات على ما ثبت ذلك بالبرهان  
 العقلية وشيئا به الدلائل السمعية فهذا لك بمهت  
 الوجودية وحاروا ولم يكن لهم في جواب ما حاروا به سوى  
 انهم غير واعني الموجود الى ما هو بشهادة اللغة والعرف  
 والشرع مردود فقالوا معنى قولنا الواجب موجوداته  
 موجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس موجوداته وجود  
 بمعنى ان له نسبة الى الموجود لا انه متصرف بالوجود على  
 ما هو معنى الموجود لغة وعرفا وشرعا احترازا عن شئ  
 التصريح بكون الواجب صفة للممكن وانت خير بان جاز  
 الاطلاق فرع الاشتقاق ولو سلم فما ذكرنا في بيان معناه  
 في الواجب والممكن ليس معناه لغة ولا عرفا ولا شرعا  
 فان معنى الموجود باجماع اهل العربية بناء على انه مفعول  
 هو الذات المتصفة بالوجود لا الوجود ولا الذات المنسوبة  
 الى ذات هو الوجود اذ نسبة الذات الى الذات كما هو معنى  
 المنسوب كبصري او اضافة الذات الى الذات نحو غلام زيد  
 وذو مال كما معنى اسم مفعول كالمضروب والمقتول والمعلوم  
 والمفهوم ومع ذلك مستلزم لبطالان اجماع العلماء

على عدم اختلاف الواجب والممكن في مفهوم الصفات  
 المشتقة وان اختلفا في حقائقهما فالتهم قد رجعوا على  
 ان معنى العالم والقادر والمتكلم والموجود في الواجب الممكن  
 هو الذات المتصفة بالعلم والقدر والكلية والوجود غير  
 ثهما متخالفان في حقائقهما ومستثنى من ابطال اضافة  
 العقلاء من المليين والفلاسفة المتسمين بالحكماء على  
 ان لفظ الموجود حقيقة في الموجودات لان لفظ الموجود  
 لا يكون مستعلا اصلا في معناه الموضوع له وهو الذات  
 المتصفة بالوجود لا في الواجب لا في الممكن فلا يكون  
 حقيقة في شئ اصلا وبطلان اللوازم باسرها دليل  
 على بطلان الملازم وهو كون الوجود المطلق هو الواجب  
 وبهذا يظهر ان ————— غير مقصورة على الاتحاد  
 العقائد الدينية بل متعدية الى ابطال قواعد العربية  
 وتحريف الموضوعات اللغوية ثم اعترض ثانياً بالوحي  
 المطلق لو كان واحداً شخصياً لما تكثر بتكثر الموجودات وانتم  
 قد اعترفتم بذلك حيث جعلتموه منبسطاً في المظاهر بل  
 تفصيحون باصرح من ذلك وتقولون  
 لا تحقق الواجب في الخارج كالكل الطبع الا في ضمن الجبروت  
 غير لكم اذا القيم الذين امنوا تغترون العبدية وتعترون

عن تحقيقه في ضمن الجزئيات بالانسياط وعن الجزئيات  
 بالمظاهر احترازاً عن شناعة التصريح بأن الواجب كلي طبعاً  
 مفقود في الوجود الخارجى الى الجزئيات كما هو شأن النسخ  
 كما أنكم كما برهنتم بان الوجود المطلق واحد شخصى وموحد  
 خارجى مع ان بديهية العقل حاكمة بان المطلق يتمتع ان  
 يكون واحداً شخصياً وموجوداً خارجياً احترازاً عن شناعة  
 التصريح بأن الواجب ليس موجوداً فى الخارج وان وجوده كشيء  
 حتى وجود الحبايث والقاذورات واجب سبحانه عز ذلك  
 علواً كبيراً ولا فتكثر الوجودات بتكثر الموجودات وكون  
 الوجود المطلق لا وجود له فى الخارج لكنه من ثواب المعقولات  
 ضرورى وكون انسياط نفس الشئ فى الاشياء بالنسبة  
 والاقتسام الذى يكون للكلى بالنسبة الى الجزئيات ضرورى  
 وامتناع تكثر الواحد بالشخص لا يمتنع ان يكون متكثر انسياطاً  
 المطلق واحداً شخصياً لا متنع ان يكون متكثر انسياطاً  
 عن ذلك بما هو مكبرة بديهية العقول وهو ان الوجود  
 المطلق واحد شخصى لكنه يتكرر على المظاهر فيتوهمه الناس  
 تكثر الواحد الشخصى لا يمتنع ان يكون متكرراً اذا التكرار  
 هو حصول الشئ مرة بعد اخرى فاعترض عليهم بالنسبة  
 قد سبق ان تكرر الشئ على الاشياء انما يكون بتجزئه فيها

على سبيل التعاقب لا على سبيل الاجتماع دفعة واحدة  
والوجود ليس بمختلج لكونه ليس بجسم ولا جوف فلهذا  
في الأشياء الموحدة في إن واحدة محتملة دفعة واحدة  
لا على سبيل التعاقب وذلك لتكاثر لا تنكر والمتكرر يمنع  
ان يكون واحداً شيئاً أو واجباً فاجابوا عن ذلك بمكابرة  
اخرى فحش من الاله الى وهى انه يتكرر على الاشياء بالاعتناء  
ويتكرر في النواظر بل الانقسام وحيث لا فحالة فلهذا  
الى التعليل وحيث لا أكثر ان في الحقيقة وإنما هو في  
النواظر فلا حاجة الى الانقسام لكن لما كان حصول الوجود  
في الموجودات دفعة واحدة شبيهاً بالتكثر يتوهمه الناس  
تكثر افاذن ليس معنى انبساط الوجود في المظاهر انقسامه  
فيها بل اضافته اليها فاذا النسب الى الانسان حصل موجود  
والى الفرس فموجود اخر بمعنى ان له نسبة ما الى الوجود لا  
انه متصرف بالوجود على ما هو بمعنى اسم المفعول لا متناع  
كون الواجب صفة للممكن ويجب ان يكون اضافة الوجود الى  
الكائنات كوجود زيد ووجود عمر كاضافة الاله الى  
المصنوعات كاله زيد والاله عمر وكاضافة زيد الى  
امواله كنزل الذهب ونزل الخيل ونزل الشاة كاضافة  
العلم الى متعلقاته كعلم النحو وعلم الفقه وعلم الحساب

لاكثر في الاله وفي زيد بتكرار الاضافة كذلك لاكثر  
في الوجود بتكرار الاضافات وانما التكرار في الاضافات  
والاعتينات التي اضيفت اليها الوجود والاله وزيد  
اعترض عليهم رابعا بوجهين اما اولهما انكم في هذه المكا  
منها فتون وذلك لان ماهية تكرار الشئ على الشئ  
حصول الشئ الاول مرة بعد اخرى في الشئ الثاني متخيرة  
فيه ومخالطة به فالمخالطة بالتخير جزء مفهوم التكرار فينفي  
التكرار ايضا بانتفاء المخالطة بالتخير لان الكل ينفي بانتفاء  
الجزء فالقول بوجود التكرار مع القول بانتفاء المخالطة جمع  
بين المتنافيين وكذا ماهية التكرار هي حصولات الشئ دفعة او  
على سبيل التدرج في الاشياء وذلك لا يمكن بل ان الانقسام والنقسم  
يكون متكررا حقيقة لا متكررا شيئا بالمتكرر فالقول بحصول  
الوجود دفعة مع القول بان ذلك بلا انقسام وان ليس بتكرار بل تكرار  
شبيه بالتكرار جمع بين المتنافيين اما ثانيا فبان انه لو كان معنى انقسام  
الوجود في المظاهر اضافة اليها الانقسام فيها وكانت اضافة  
اليها كاضافة الاله الى الكائنات كاله زيد والاه عمرو وكاضافة  
زيد الى امواله كزيد الذهب وزيد الخيل زيد الشاة لا متع  
الموجود من نسبة الوجود الى الانشاء والفرس مثلا ولا متع اشتقاق  
الموجود منه كما متع حصولها لوه من نسبة الاله الى زيد وحصول

المذهب من نسبة زيد الى الذهب وبطلان الالزام عن  
 امتناع حصول الوجود من نسبة الوجود الى زيد امتناع اشتقاق  
 الموجود من الوجود يدل على بطلان الملزوم وهو كون انبساط  
 الوجود في المظاهر اضافة اليها لا انقسامه فيها واذا بطل  
 ذلك تعين ان يكون انبساطه في المظاهر انقسامه فيها  
 المتقسم يمتنع ان يكون واجبا وبهذا يظهر فساد ما ذهبوا  
 ان قولنا وجود زيد ووجود عمر مثل قولنا الله زيد الله عمر  
 اذ لا مماثلة بينهما فان الاول من قبيل اضافة الصفة الى  
 الذات الموصوفة بها ولا خفاء في ان تكثر الموصوفات يستلزم  
 تكثر الصفات من حيث الذات لا بحجزة التغاثر بل انضافا  
 والالزام قيام الصفة الواحدة بالشخص بذات كثر  
 وانه محال والثاني من قبيل اضافة المؤثر الى اثاره وتكثر  
 الاثار لا يستلزم تكثر المؤثر لجواز تأثير الواحد بالشخص  
 امور كثيرة ويجب ان يكون الوجود المطلق كلياً حتمياً  
 يستلزم الموصوفات في نفس الامر كما هو متكرر في النواظر  
 يمتنع ان يكون واحداً شخصياً فيمتنع ان يكون واجباً على الله  
 لو كان واجباً لزم ان يكون الواجب جائز العدم لانه وجود  
 الممكن بزمعكم ووجود الممكن جائز العدم او ان يكون وجود  
 الممكن واجب لوجوده يمتنع العدم وكلها محالان وان يكون

الواجب متحدًا بالمكن من حيث الذات وان لا يكون للوجود  
 تاثير في الممكنات اصلًا لا في وجودها لا تها عندهم نفس  
 الواجب ومن البين امتناع تاثير الشيء في نفسه ولا في  
 ما هيأ تها لا تها عند الفلاسفة والمتفلسفة الوجودية  
 غير محسولة بجعل الجاعل لا يخفى ان ذلك يعطيل التصانع  
 وتقدس وتلك بجمع الرسل والانبياء وجميع الكتب  
 المنزلة من السماء ونجا هير العقل لا طباق الكل على  
 الله تعالى موجب للوجودات خالق الارض والسموات ما  
 بينهما من الكائنات مؤثر في وجوداتها الحادثة - وانما  
 بان ذلك كفر غلط من كفر المجوس والمشركون

وللزم ارتفاع العقل المحسوس عن ذواته المتحد  
 من الجوهر والاعراض ويستلزم ان تكون ذاتًا واجدًا لا  
 وحدة الوجود بالتحقق تستلزم اتحاد ما يتحد به من حيث الذات  
 والا يلزم اتحاد الوجود بالتحقق بذوات كثيرة وان يكون  
 الارض عين السماء والسماء عين الماء والماء عين النار النار  
 عين الهواء والهواء عين البشر والبشر عين الشجر والشجر عين  
 الحمار والحمار عين الانسان والا انسان عين الملك والملك  
 عين ابليس بل الواجب عين الملك واللوازم باسرها باطلا  
 ببطلان العقل فكل ذلك الملزوم وهو كون الوجود المطلق

واحداً شخصياً واجباً ومتمسكاً وان لا يجهل من لهم عن هذه الوراثة  
 الاسبغطة السوفسطائية اتركوها تفصيلاً عن الاشكال  
 سوى لزوم امتناع اشتقاق الموجود من الوجود ولزوم امتناع  
 تشيئة الوجود وجمعه فانما لازم ان عليهم ولا يجهل من لهم  
 عنهما وقالوا انما يلزم هذه المحالات اذا كان لا عياناً الا كونه  
 وجود عيني وليس كذلك اذ هي عيان ثابتة في علم الله تعالى  
 لا في الخارج وهي في الخارج خيال وسراب على ما هو متفق  
 السوفسطائية في انكار ثبوت الاشياء واذا لا تحقق لا عياناً  
 الا كونه في الخارج فلا يلزم من كون الوجود المطلق هو الوجود  
 اتحاد الواجب بالمكن من حيث الذات اي الوجود الخارجى  
 لا امتناع الاتحاد في الخارج بما لا خارج له ولا من كونه وجوداً  
 اعياناً الا كونه من حيث الظاهر ان يكون الواجب جائز  
 العدم بناء على انه وجوداً ممكن ولا ان يكون وجوداً الممكن  
 واجباً مستنع العدم وانما يلزم ان لو كان لا عياناً الا كونه  
 تحقق في الخارج وليس كذلك بل هي في الخارج خيال  
 وسراب واذا كان كذلك فابن الممكن في الخارج حتى يكون  
 هو وجوده ويلزم المحالات ويلزم تعطيل الصانع اذ مضاه  
 نفى تأثير الصانع في الاشياء مع تحققها بعدم تأثيره فيها  
 لا تحقق له وكذا لا يلزم من كونه واحداً شخصياً ارتفاع



تخلد المحسوس عن الممكنات لان الارتفاع فرع ثبوت الوجود  
وفرع لزوم اتحاد الوجود الواحد بالشخص بالماهية من حيث  
الذات وكذا لا يلزم من انبساطه في المظاهر بحسب نظام  
لا في نفس الامر حقيقة التكرار ليلزمه المخالطة ولا حقيقة  
التكرار ليلزمه الانقسام اذ لا يتحقق في الاولى والاخرى  
الا للوجود ولم يتحقق سواء حتى يتكرر عليه اذ يتكرر فهو  
العابد والمعبود والساجد والمسجود والشاكر والمشكور  
والغافر والمغفور وذلك هو الوجود المطلق وما سوى  
ذلك فهو قول بالتكرار والنفرة وستعرف ان معنى التكرار  
والنفرة عند اهل المعرفة شئ اخر غير هذه  
فاعترض عليهم خالصا بوجهين ما اولا فبان ذلك سفسطة  
سوفسطائية باطلة بضرر رؤية العقل والشرع ومكابرة ناس  
لما علم ثبوته بالحس وجاعلة لوجودات عالم الغيب و  
الشهادة خيالات لاحقيقة لها كتمان المشعوذين و  
خيالات المبرسمين هادمة لشرائع الرسل والا انبياء  
مكن به تجميع ما نطق به الكتب المنزلة من السماء ومع ذلك  
مانعة من صحة اشتقاق الوجود ومن صحة التثنية وجمع  
الوجود ومستلزمة تكون الواجب هو الخالق والمخلوق والرب  
والمزوق والولي والغوي والسعيد والشقي والمشرق والمغرب

والمحمد والمصطفى ونفسه والذين تدبروا في الحشر والسرقة والقتال  
 والمخذول والقاتل والمقتول والأكمل والمأكول والمردود والمقبول  
 والمطرود والعالم والجاهل والمستول والسائل <sup>للقا</sup> والساكن في  
 ولا شقي والذكر والاشقي والنجس والميت والصحيح والمريض و  
 الشيخ والرضيع والواطي والموطوء والجنب والخالص والمتنوع  
 والبايل والمنعم في دار النعيم والمعذب في نار النجيم والخبير والخبير  
 من شنيع المحالات وقبيح الضلالات التي تكاد السموات  
 يتفطرن منه وتبشق الارض وتخر الجبال سبحانه وتعالى  
 عن جميع ذلك علوا كبيرا ومع ذلك مستلزمة ايضا <sup>بذلك</sup> لا يكون  
 تحقق في نفس الامر ما سوى الوجود المطلق من الاشياء <sup>لا</sup>  
 للمشكلة ورسوله ولا الانبياء وامهم ولا البشائر نعم ولا للنفس  
 ولا الايمان ولا للطاعة والعصيان ولا للحلال والحرام ولا <sup>لغير</sup>  
 من الاحكام ولا للبشار والندار ولا للجنة والنار ولا  
 للشواب والعقاب ولا للكتاب والحساب وبالجملة لا الدنيا  
 والاخرة بل كلها خيال وسراب وامانا فانه يلزم ما  
 ذكرتم ان لا يكون للواجب تحقق في الخارج لا تكمل جعله  
 متحققا في ضمن مظاهر حيث لا تحقق للمظاهر في الخارج  
 فلا تحقق للواجب ايضا في الخارج بل يكون تحققه في الخارج  
 ايضا كتحقق المظاهر خيالا وسرا باو ذلك هو مذهب الدهرية

التافین بوجود الصانع وقد وجد تکر جمعهم  
 بلین مذهب الدشریة والمعتلة والسوفسطائیة ولان  
 ما ذکرتم فی نفی ثبوت الاشیاء معارض بالمثل اذ اخفاء  
 فی انه ایضاً من اعیان الاکوان غیر الله من الاعراض فیکون  
 ما ذکرتم ایضاً خیالاً وسراً بالاحقیقة له فلا یمکن بدلت  
 مذهبکم الباطل واذا لم یبق لهم فی قوس الکابوتة منزع  
 ولا ما لزمهم من شیع المکالات والضلالات مدفع التی  
 الی دعوی الکشف علی ما هو دأقدهاء الفلاسفة حین عجزوا  
 عن اقامة البرهان وقالوا بظهور هذه الامور علیهم  
 بالکاشفة وانت خیر بان الکشف لئلا یظهر الحقایق لانه  
 یهدم الشریع وینفی الحقایق فانه من ندقة وباطل من القول  
 محال بادروا بوضع رهی که جو کچه اس ساله من علامه قفزاری فی  
 کتابهای وهی باختصار الفاظ عبد الله بن صدیق بن عمر بروسی فی  
 رهی کتاب حکام الاعتقاد فی رد الفلاسفة والالحادیین ودرکیاست  
 چونکه نقل کلام او کانودی بطویل تنها اور وفاد او سکا اور جو کچه لیا  
 فاضحة الاممین سی نقل هو او احمدی لهذا او کی نقل سی اعراض کی گیا  
 اور علما شیعه سنہی کتب بسو طہ رو میں اس مذہب کے تالیف کی  
 چونکہ یہ سرائل و مجاہدین سنت سی ہیں لهذا وہی فرقہ کے ایک مقتدی  
 کلام نقل کر دیا گیا اور کلام علامہ قفزاری خلاصہ قوال و ہند لالہ پر

اس فرق کے اور نقص و رد پر اوکی اقوال و دلائل کے ہر قدر حاوی ہے  
 کہ ضرورت کسی اور کلام کے نقل کی نہیں ہے لہذا اس باریعین زیادہ  
 اطناب و سہراب مناسبت سمجھا گیا ہے۔ ساتویں خطا مجیب کی  
 یہ ہے کہ جو انہوں نے لکھا ہے کہ علماء، جنی کلمہ توحید کی یہ کہتی ہیں کہ  
 کوئی آلہ حق نہیں سوا اللہ کے تو ان صاحبوں نے الہی سہی مراد الہ حق لکھنے  
 الہ واجب لیا ہے یہ کلام اونکا مبنی عدم فہم مرام علماء، اعلام پر ہے  
 اسلی کہ علماء معنی کلمہ توحید کی یہ قرار دیتی ہیں کہ کوئی معبود حق نہیں  
 سوا اللہ کے تو اس سہی مراد اوکی یہ ہے کہ کوئی شئی سوا اللہ کی صفت  
 بصفہ معبودیت بحق نہیں اور مرجع اس تفسیر کا بھی طرف سلب صفت  
 الوہیت عا سوا اللہ ہی اور یہ مراد علماء کی ہرگز نہیں کہ معنی کلمہ توحید  
 یہ ہے کہ کوئی واجب الوجود نہیں سوا اللہ کے اور مفہوم لفظ الہ اور  
 مفہوم لفظ واجب الوجود ایک ہی ہے اور اگر فرض کیا جاوی کہ کسی شخص نے  
 معنی کلمہ توحید کی یہ بیان کی کہ کوئی آلہ حق سوا اللہ کے نہیں تو اسکا  
 بھی مطلب یہی ہے کہ کوئی معبود بحق سوا اللہ کے نہیں کیسی شخص نے  
 دعوی نہیں کیا کہ مفہوم لفظ واجب الوجود اور مفہوم لفظ الہ واحد ہے  
 اور آلہ منفی سے الہ واجب الوجود درنا الیکہ یہ قید ساتھ مفہوم الہ کے  
 منضم ہو مراد ہی بلکہ یہ امر جماعی و اتفاقی ہے کہ لفظ کلمہ توحید میں  
 مفہوم لفظ الہ سے متعلق ہی نہ کسی اور شئی سہی اگرچہ باعتبار اسکی  
 نفس الامر جو معبود بحق اور آلہ بحق ہے، واجب الوجود ہے اور مفہوم

غیر اللہ مستقیم نفی واجب الوجود غیر اللہ کی ہے اور اس آہستی اگر کوئی  
 شخص کہے کہ مداول کلمہ توحید یہی ہے کہ سوا اللہ کی کوئی واجب الوجود  
 نہیں تو صحیح ہی آہستی کہ اس میں مراد کلمہ توحید میں ہو یہ حق ہے اور عبود  
 بحق واجب الوجود ہی اور یہ دو توصیفیں متلازم ہیں لکن اس میں کوئی  
 شک نہیں کہ مفہوم لفظ الہ مفہوم لفظ واجب الوجود نہیں اور متعلق  
 نفی و اثبات کلمہ توحید میں محض مفہوم لفظ الہ ہے نہ مفہوم واجب الوجود  
 اور نہ مجموعہ مفہومیں پس حضرت کلام علما کو نہیں سمجھی اور اسی وجہ  
 سے جو اعتراض حضرت فی فرمایا ہی کہ الہ واجب غیر اللہ کا نہ ہونا تھا  
 عقیدہ مشرکین نہیں ہے یہ اعتراض کچھ علمایہ وارد نہیں ہوتا  
 اسلئے کہ علما کی نزدیک معنی کلمہ توحید یہی ہے کہ کوئی معبود بحق سوا اللہ  
 کے نہیں اور یہ معنی ضرور بلا شک مخالف عقیدہ مشرکین ہے  
 اسلئے کہ مشرکین غیر اللہ کو معبود بحق اور الہ بحق جانتے تھے پس کلمہ  
 توحید فی جو وہ جانتی تھے اسکی نفی کی پس مفاد کلمہ توحید مخالف  
 عقیدہ مشرکین ہوا اور اعتراض حضرت مجیب کا کلام علمایہ وارد  
 نہوا بلکہ جو غلط مراد علما کی خود مجیب سمجھی ہیں و سپرد وارد ہوا اس  
 علما کا کوئی ضرر نہیں اسلئے کہ وہ نہیں کہتی کہ مفہوم لفظ الہ واجب الوجود  
 ہی نہ یہ کہتی ہیں کہ معنی لفظی کلمہ توحید کی یہی ہے کہ کوئی واجب الوجود  
 سوا اللہ کے نہیں اگرچہ کلمہ توحید اس بات پر دلالت التزامی رکھتا  
 نہ یہ کہتی ہیں کہ معنی کلمہ توحید یہی ہے کہ کوئی الہ واجب الوجود نہیں

حق تعالیٰ کے بلکہ وہ یہی کہتی ہیں کہ معنی کلمہ توحید یہ ہے کہ کوئی شے  
 بحق نہیں جو حق تعالیٰ کے + آئندہ میں خطا مجیب کی ہر جہ سے  
 وہ یہ سمجھ رہی ہیں کہ اگر کلمہ توحید میں لفظ شئی خبر مقدر محمد و من لیا جائے  
 تو اس سے یہ معنی ہرگز ہوگی کہ کوئی شئی مستداق الہ نہیں اور مستند  
 میں نفی بشر کی اس قسم سے لازم آوے گی حالانکہ یہ بھی غلط فہمی محض نہ ہوتی  
 افعلیٰ ہی اس لئے کہ اولاً تو جہود و عیسائیت کو خبر مقدر محمد و من لیا جائے  
 جو ان پر یہ اشکال لازم آوے بلکہ موجود یا ممکن یا فی الوجود وغیرہ الفاظ  
 کو لیتی ہیں علامہ زحمت شری مفصل میں لکھتی ہیں ومنہ کلمۃ الشہادۃ  
 ومعناہ لا الہ فی الوجود الا اللہ جناب صدر الدین علیہ السلام  
 مدنی حدائق ندیہ میں فرماتی ہیں فان قيل ان قدرت الخیر فی  
 کلمۃ التوحید موجود لم یلزم منه الا نفی وجود ما سوا اللہ  
 تعالیٰ من الالہۃ لا نفی امکان وجودہ وان قدرت ممکن  
 لم یلزم منه الا اثبات امکان الوجود للہ نعم لا اثبات وجود  
 و علی التقديرین لا یتم التوحید لانه انما یتبر بنفی امکان الوجود  
 عما سوا اللہ تعالیٰ من الالہۃ و اثبات الوجود له نعم و علی الاول  
 لم یلزم نفی امکان غیرہ و علی الثانی لم یلزم اثبات الوجود لہ تعالیٰ  
 قلت ایضا ان محشر فی بعض تالیفہ عنہما بان ما رفع بعد ابتداء الوجود  
 لفظاً و الاصل فی کلمۃ الشہادۃ اللہ الہ فالعرفۃ مبتداء  
 و النکرۃ خبر علی الفاصلة ثم قدم الخیر ثم دخل النفی علی الخیر

والاجابات على المبتداء وتركيب لامع الخبر انتهى قال الهشام  
فيقال له ما تقول في نحو لا طالعاً جلاً الا ان زيد لم يتصب  
خبر المبتداء فان قال ان لا عاملة عمل ليس فذلك متبع  
منفردم الخبر ولا تنفأ في النفي وتعرف ان احداً من اثنين انتهى واجاب  
بعضهم بان كلمة الشهادة غير تامة في اداء معنى التوحيد  
الا انها قد صارت عليه علماء شرعاً ومنهم من اجاب بقوله  
كل من موجود وممكن وقيل هو بعيد قال بعض المحققين  
وتحقيق الجواب على التقديرين ان المراد بالاله في هذه الكلمة  
هو المعبود بالحقوق والمعصوم بالحقوق كما يكون الا واجب الوجود فيقال  
ان يبقى واجب الوجود في عالم الامكان فان قلنا لا اله موجود الا  
الله لزم نفى امكان اله غيره وان قلنا لا اله ممكن الا الله  
لزم وجود الله تعالى لاستحالة بقاء واجب الوجود في مرتبة  
الامكان وهذا دقيق لطيف جداً انتهى فاضل ابو البقاء  
خفي كليات بين كبرى بين ههنا مغالطة صعبة ذكرها بعض  
الفضلاء وهي انه ان قدر الخبر في كلمة التوحيد موجود  
يلزم نفى الوجود عما سوى الله من الالهة واثباته له نفي  
لا نفى الامكان عن الالهة واثبات الوجود له نفي فيجوز ان يكون  
في الامكان الهة متعددة وان قدر ممكن يلزم منه نفى  
امكان الوجود عن الالهة واثبات مكانه له نفي لا نفى الوجود

عن الالهة واثباته له نعم وعلى التقديرين لا يتقدم التوحيد لان  
 التوحيد انما يتم بنفي امكان الوجود عما سوى الله من الالهة و  
 اثبات الوجود له تعالى واللازم على الاول نفي الوجود عما سوى  
 الله واثباته له من غير نفي الامكان عما سواه وعلى الثاني  
 نفي الامكان عما سوى الله واثباته له من غير نفي الوجود لاثبات  
 الوجود له نعم وقد كثرت الاقوال في دفع هذه المغالطة  
 قال القاضى عضد الدين فى شرح مختصر ابن الحاجب كلمة  
 الشهادة غير تامة فى التوحيد بالنظر الى المعنى اللغوي  
 لان التقدير لا يخرج من احدا الامرين وقد عرفت انه لا يتم به  
 وانما تعد تامة فى اداء معنى التوحيد لانها قد صارت  
 علما عليه فى الشرع وقال بعض المحققين وانما قدرا المخبر فى  
 الوجود او موجود ولم يقدر فى الامكان ونفى الامكان يستلزم  
 نفي الوجود من غير عكس لان هذا ردة لخطأ المشركين فى  
 اعتقاد تعدد الالهة فى الوجود ولان القرينة وهى نفي  
 الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان لان التوحيد هو  
 بيان وجوده تعالى ونفى الاله غيره لا بيان امكانه وعدم  
 امكان غيره ولك ان تقول ان كلمة لا دخلت على الماهية  
 فانفتت الماهية واذا انفتت الماهية انفتت كل افراد  
 الماهية ونفى الماهية اقوى بالتوحيد الصريح من نفي الوجود



ان عبارت سی واضح ہوا کہ ماہرین علماء مختلف ہیں کہ خیر محدث  
 نہ در موجود ہی یا ممکن یا اولیٰ کے اور شی کو ان اصناف علماء  
 مخالفین فی تفسیر کلمہ توحید میں خیر مقدر نہیں لیا ہی اور یہ کہ  
 معلوم ہوا کہ جیسا کہ بعض محققین کا کلام جسکو حقائق مذہبیہ میں نقل  
 کیا ہی دلالت کرتا ہی اگر موجود کو یا ممکن کو خیر مقدر لینگے تو ان دونوں  
 مالتو نہیں دلالت کلمہ توحید کی اثبات وجود پر اللہ کے اور نفی  
 امکان ماسویٰ اللہ پر باقی اور قایم رہی گی اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ  
 اگر موجود کو خیر مقدر محدث نہ لیں نہ ممکن کو تو جب ہی کوئی شکل  
 لازم نہیں آتا اسلیٰ کہ علی الظاہر مقصود کلمہ توحید سی بیان اسی بات  
 کا ہی کہ صرف حق تعالیٰ الہ موجود ہی اور اسکی علاوہ کوئی الہ موجود  
 نہیں اور امکان و امتناع الہ غیر اللہ سی بیان کچھ بحث نہیں ہے  
 اسلیٰ کہ کلمہ توحید رد عقیدہ مشرکین کی نہی ہی اور متبازع فیہ  
 فیما بین مسلمین و مشرکین یہ تھا کہ الہیہ وہ وجود ہیں یا نہیں مسلمین  
 تو خدا الہ کے معقد ہی اور مشرکین اسکی تعدد کے اور کلمہ توحید اثبات  
 تو خدا وجود اسکا زعماً لانا ف المشرکین فرماتا ہی اور نفی وجود الہیہ  
 امکان و امتناع سی بیان کوئی بحث نہیں اس امر کو البقاء فی ہن  
 کلام منقول شدہ میں بعض محققین سی نقل کیا ہی اور یہ کلام نہایت  
 متین و وزین ہی اور قریب اس کلام کی ملاحضات الدین محشی و ملاحظہ ہوتے  
 فی شرح اللعۃ الہ مشقیہ فی ہی کہ اکابر علماء ماسیہ سی ہیں اور دیگر محققین

اسلام فی ہی افادہ فرمایا ہی اور کلام اخیر ابو البقاء ہی یہ ہی ظاہر  
ہوا کہ ہو سکتا ہی کہ بنا بر مذہب یا نام فخر الدین نازسی نہ موجود نہ ہو  
قراردین اور نہ مکان کو بلکہ کوئی خبر محدث قرار نہ دین اور یہ کہا جا  
کہ منفی بیان مابین الہ غیر اللہ ہے نہ وجود اور ان جملہ صورتوں میں  
کوئی اشکال باقی نہیں رہتا اور متعلق اس مقام کی اس امر کا پہچان  
اہم ہی ہے نفس الامر میں کلمہ توحید وجود پر حق تعالیٰ کے اور عدم مکان  
پر الہ غیر اللہ کی دلالت رکھتا ہی اور تقادیر بخوبی ہمیشہ تابع اون مکان  
اصلی کی ہوتی ہیں جن پر جعل دلالت کرتی ہیں اور وہ معانی اون کے  
مقابلہ میں ہوتی ہیں اور الفہام معانی کا اون جمل سی اور تبا وراؤ کا بھی  
موقوف تقدیرات مفروضہ شجاعت پر نہیں جیسا کہ آئندہ بیان کیا جاوے گا  
پس اب یہاں دو امر ملاحظہ طلب ہیں اول یہ کہ مدلول کلمہ طیبہ جو اس  
مقابلہ میں ہوتا ہی کیا ہی دوسری یہ کہ تقدیر موجود یا ممکن کی مناسب  
اوس مدلول اصلی کے ہی یا نہیں اور اون کی تقدیری اوس معانی اصلی  
میں کوئی تغیر پیدا ہوتا ہی یا نہیں چنانچہ متعلق امر اول یہ امر ملحوظ ہو  
چاہی کہ اس میں کچھ شک نہیں کہ کلمہ توحید میں قصر الصفۃ علی  
الموصوف واقع ہوا ہی خواہ یہ کہا جاوے کہ الہ مشتق ہی جیسا کہ ایک  
جماعۃ علماء کا مذہب ہی اور کلمہ طیبہ میں ہی اپنی معنی اشتقاقی  
پر متعل ہوا ہی اور باین سبب اسم صفۃ ہی یا یہ کہا جاوے کہ اگرچہ وہ  
اسم جنس ہی مکن معنی وصفیت و معین ہائی جاتی ہی جیسا کہ ابو البقاء

کی کلام سی جو قبل زین نقل ہو چکا ہی واضح ہی یا یہ کہا جاو کہ تنزیل  
 او سکی بمنزلہ اسم صفتہ کلمہ توحید میں واقع ہوئی ہی جس طرح کہ ہواللہ  
 فی السماء اللہ و فی الارض اللہ میں واقع ہوئی جیسا کہ کلام  
 علامہ نسفی سی جو مدارک التنزیل سی آئندہ نقل ہوگا ظاہر ہوگا اور  
 صفتہ الوہیت بمعنی معبودیت بحق ایسی صفتہ نہیں ہی جسکا تقدیر ممکن ہو  
 بلکہ او سکی لئی تو خدا لازم ہی اور جب ایسی صفت مقصور حق تعالیٰ پر  
 ہوئی تو امکان غیر اللہ خود منتفی ہو گیا اور تعلق امر دوم یہ ظاہر ہے  
 کہ تقدیر کسی ایک لفظ موجود یا ممکن کے افادہ سی اوس مدلول کلمہ توحید  
 کی جو بیان کیا گیا جیسا کہ کلام سی دیگر اعلام کی ظاہر ہوا قاصر ہی اور  
 یہہ لوگ جو ان دونوں لفظوں میں سی ایک لفظ کی مقدار یعنی کی طرف  
 مضطر ہوئی ہیں تو وجہ اسکی یہ ہی کہ مقدار الفاظ عامہ کو لینا چاہئے  
 اور ان سی زیادہ عام لفظیں جو بیان مقدار ہو سکیں ان حضرات کو  
 نہیں ملین اور چونکہ دونوں لفظوں کی تقدیر کسی قدر اشکال سی خالی نہیں  
 اگرچہ مدفوع ہو بدین سبب بواقی و فی آخر کلام میں اپنے طرف مذہب  
 امام فخر الدین رازی کی میلان کیا ہی کہ خبر مقدار نہ لیجاوی اور یہی صوبہ  
 لیکن بنا برطرز قواعد نحو یہ اگر خبر محذوف مقدار مانی جاوی تو لازم ہی کہ  
 وہ ایسی ہو کہ اشبات تفرد حق تعالیٰ ساتھ صفتہ الوہیت کی اور استناع  
 حصول صفتہ مذکور واسطی غیر خدا کی کرے چنانچہ جس شخص فی ممکن ہو  
 دونوں کو مقدار لیا ہی مقصود بنا براسکی ناپسندگی حاصل ہوا جاتا ہی وہاں

میں جو استبعاد کیا گیا ہے وہ اس امر پر مبنی ہے کہ تقدیر دو لفظوں کی درجہ  
 ایک دوسری پر عطف ہو غیر معہود ہی اور الفاظ مقدرہ کا مفہوم عند  
 المتکلم ضرور متکلم کی ذہن میں حاضر رہتا ہے اور اسی الفاظ متعذرہ کا حضور  
 و الحاظ متکلم کو و لو اجمالاً نہیں رہ سکتا لکن تقادیر مفروضہ سخاۃ بیشتر  
 اسی قسم کی ہیں کہ درحقیقہ کہی اور کمالی اجمالاً و تفصیلاً متکلم کو نہیں  
 اور بیشتر تقادیر میں یہ عیب ہے کہ کہی اور نا ظاہر نہیں کر سکتے مثلاً سچا  
 زید ضربتہ کے ضربت زید ضربتہ جو مقدر لیا جاتا ہے کہی کہی متکلم  
 کی زبان پر نہ جاری ہوگا اور اگر بالفرض ایسا کلام اداہی کیا جاوی  
 تو ضرور سبک اور رک یک ہوگا پس جبکہ تقدیرات مفروضہ میں اس  
 پر نظر نہیں کہ اس کا تلفظ بھی صحیح اور فصیح ہو اور نہ مفہوم الفاظ مقدرہ  
 ملحوظ ذہن متکلم تفصیلاً و اجمالاً رہتا ہے اور مقصود اداون سی فقط اس قدر ہے  
 کہ اصلی مقصود المتکلم کا کلام ہی ظاہر ہے اور ترکیبات نحو یہی درست  
 ہو جاوین تو درحقیقت مقدر لینا موجود و ممکن کا کچھ بعید نہیں بلکہ  
 جس شخص نے دونوں کو ملا کی مقدر لیا ہی قول او سکاسد یہی اور  
 یہ امور جو اس جگہ بیان ہوئی اگرچہ خاص اس کلام مجیب کے رد میں تعلق  
 نہ کہتی تھے بسکی رد کی جاتی ہے لیکن چونکہ بحث کلمہ طیبہ کی تفسیر اور  
 ترکیب سے ہو رہی لہذا ان امور پر تنبیہ اگرچہ سطر ادا ہو مناسب  
 معلوم ہوئی پھر حال جس قدر کلام بیان اصل سمجھوت عنہ سے متعلق ہے  
 وہ یہ ہے کہ شئی کو کسی شخص فی کلمہ توحید میں جہان ملک تتبع کیا گیا

خبرِ مخدوم نہیں قرار دیا لکن اگر شئی خبرِ مخدومِ مقدّر قرار  
دی گیا جاوے یا اگر کسی نے شئی کو خبرِ مخدومِ لیا ہی ہو تو بہر حال  
مقصود اسکی مقدار یعنی سی بالضرورۃ یہی ہوگا کہ غیر اللہ کی شئییت  
منفی کیجاوے اسلئے کہ لای نفی جنس اس نسبت حکم کو منفی کرنا  
جو بحالت عدم دخول لا در بیان محکوم علیہ اور محکوم بہ کی ثابت ہوگا  
پس الہ کی لئی حکم شئییت جو در صورت عدم دخول لا ثابت ہوتا  
بسبب درود لا کی منفی ہو جاوے گا اور معنی کلمہ تو حید یہ قرار پاوے گی  
کہ الہ کوئی شئی نہیں ہی سو اللہ کے اور مع اسکا نفی وصف  
الوہیت است سو اللہ ہوگا اور یہہ مراد کسی طرح نہ پیدا ہوگی کہ کوئی  
شئی صدق الہ غیر اللہ نہیں اسلئے کہ یہہ امر بالقطع معلوم ہی کہ متعلق  
نفی و اثبات محض مفہوم الہ غیر اللہ ہی نہ کوئی اور شئی پس اگر فرض  
کیا جاوے کہ تقدیر کلمہ تو حید کی یہ ہے کہ لا الہ — شئی  
الا اللہ اور معنی مراد یہہ ہے کہ الہ کوئی شئی نہیں  
سوا حق تعالیٰ کے تو اس ترکیب میں لفظ شئی بمنزلہ خبر کی رہی گی اور  
اسم نہو جاوے گی اور وہی متعلق اور مورد نفی ہوگی اور نفی اسم خبر سے  
لازم نہ آوے گی جیسا کہ عجیب صنایع بھی ہیں بلکہ خبر اسم سی منفی ہوگی اگرچہ  
مذہب حق یہ ہی کہ لا نفی جنس فی کلمہ تو حید میں خود اسم کو منفی کیا ہے  
اور تقدیر خبر عام محض پہلی اصناف انتفاء اسم ہی اور اسم سی کوئی خبر  
منفی نہیں ہوئی ہی جیسا کہ آئندہ بیان کیا جاوے گا لکن اگر فرض کیا جاوے

کہ خبر اسم سی نفی ہوئی ہی اور شئی خبر مقدر محذوف قرار پاوی تاہم  
 جو تفسیر کہ کلمہ توحید کی علماء بلکہ جمہور عقلاء کی نزدیک متعین ہوئی ہ  
 مستلزم اس بات کی نہیں کہ نفی اسم کی خبر سی لازم آوی بلکہ حقیقت  
 تفسیر علماء میں نفی خبر کی اسم سی پیدا ہو سکتی ہی پس یہ اعتراض مجیب  
 کہ علماء جو معنی کلمہ توحید کی سمجھی ہیں وہ مخالف قواعد نحو تہ ہیں محض  
 باطل ہی اور علماء پر عائد نہیں اسلئے کہ یا قطع نظر اس امر سے کہ علماء  
 علماء میں کسی فی شئے کو خبر محذوف مقدر قرار نہیں یا اگر شئی کو  
 خبر محذوف قرار دی ہی لیکن یا کسی فی قرار دیا ہو تاہم جو تفسیر کہ علماء  
 فی کلمہ توحید کی فرمائی ہے اوستی نفی اسم کی خبر سی نہیں لازم آتی بلکہ  
 اگر کہا جاوی کہ بنا بر اوں کی تفسیر کی ہی خبر اسم سی منفی ہی تو یہ امر محض  
 اور درست ہوگا نہ توین خطا حضرت مجیب کی یہ ہی کہ آپ سمجھتی ہیں  
 کہ حکمت میں یہ ثابت ہوا ہی کہ وہ وجود جسکی نقیض اور بقول مجیب  
 جسکا غیر عدم ہی اعنی وجود مطلق عین ذات واجب ہی حالانکہ یہ محض  
 غلط ہی اور ایسا افتراء وضع اور خلاق فاضح ہی کہ جس شخص نے  
 ایک ادنیٰ سار سالہ ہی اوس فن حکمت کا جہین یہ مسئلہ بیان ہوا  
 دیکھا ہوگا وہ بھی کہی ہی ایسی غلط بات کہہ کی اپنی تئیں نگاہ سی علماء  
 بلکہ طلباء کی ہی ساقط نہ کر گیا اصل حقیقت یہ ہی کہ وجود خاص حقیقی  
 کو کہ جو مخصوص و سکی ذات کی لمی ہی حکما عین واجب سمجھتی ہیں اور

لازم قرار دیتی ہیں محقق نصیر الدین طوسی شرح اشارات میں لکھتے ہیں  
 حقیقۃ الواجب لیست ہی الوجود العام بل ہی مجرد وجود  
 الخاص المخالف لساتر الوجودات لقیامہ بالذات ووسر  
 مقام یہ لکھتی ہیں الحقیقۃ الّتی لا تدركها العقول ہی وجوہ  
 الخاص المخالف لساتر الوجودات بالهویۃ الّتی هو لبسہ  
 الاول للکل والوجود الذی تدركه هو الوجود المطلق الذی  
 هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اول  
 المتصور وادراك اللازم لا یقتضی ادراك الملزوم بالحقیقۃ  
 شرح مواقف میں بعضین شرح فقرہ وقد جاب عنها بعض الفضل  
 بان النزاع ليس فی الوجود المشترك كلام مان شاح منروج  
 ہو کر مرقوم ہی النزاع فی ان وجود الواجب عین ما هیتم  
 ام لا ليس فی الوجود المشترك بلین الموجودات اذ لا یقول  
 عاقل بان الوجود المطلق المشترك علی حقیقۃ تعالیٰ ذاک  
 لکان حقیقۃ امور متعلقاتہ مقارنۃ لساتر امکانات  
 بل فی وجودہ الخاص المخالف بالماہیۃ لساتر الوجود  
 الخاصہ ان عبارات سی ظاہر ہو گیا کہ عین ذات واجب الحکم  
 وجود خاص واجب الوجود ہی نہ وجود عام اور یہ جو مجیب فی کتابی  
 کہ حکمت میں ثابت ہو کہ وجود عین ذات واجب ہی وجود ہے  
 مجیب فی بیان وجود عام وطلاق مراد کیا ہی ہے سر غلط اور خلاف

واقع ہی بلکہ کلام سی شارح موافقت کی ظاہر ہوا کہ جس بات کا مجاہد  
 فی دعویٰ کیا ہے کہ وہ حکمت میں ثابت ہو چکی ہے اس کا کوئی عاقل  
 قائل ہی نہیں اور نہ کوئی عاقل قائل ہو سکتا ہی تو ثابت ہونے کا  
 کیا ذکر ہے مان بعض ارباب ہو سہامی خام و ارزو ہائی ناتمام فی  
 بعض حکما کی طرف قول بوحادث وجود کو منسوب کیا لکن جسطرح کہ  
 دعویٰ مجاہد کا خلاف واقع اور قابل وثوق کی نہیں جیسا ہی لوگوں  
 کا ہی دعویٰ قابل قبول کی نہیں قاضی عضد الدین ایچ کہ اکابر شکیں  
 اس سنت کی بہین موافقت میں فرماتی ہیں کہ یہ تحقق عندی هذا العقل  
 عنہم بل قد صرح انفاذی وابن سیناء بخلافہ فالہما قالا  
 الوجود المشترک الذی ہوا الکون فی الاعیان زائد علی  
 ما ہینہ تعالیٰ بالضروریۃ علاوہ برآن اگر بالفرض کسی شخص نے  
 متجملہ حکما ایسا کہا ہے تو یہ قول اس کا ایک مذہب باطل شاذ ہی ہے  
 محض نسبت ہی میں بحث و کلام ہی ایسی مذہب شاذ کو جسکی ابطال  
 کی دلائل و فیہ کلام علامہ نقضانی سی منقول ہو چکی ثابت کہنا ہے  
 و غرضی باطل ہے اور اگر کسی طرح پر قول شاذ و باطل کو کوئی شخص  
 مجاہد کی توجہ دے کہ مذہب موشطنیہ کو ہی ثابت سمجھ لی اسکی رد  
 اور دلائل کو ہی کتب حکمت میں مذکور ہیں لکن بعض کسی شخص کی  
 دعویٰ کو کسی دوسری دعویٰ پر دلائل قائم کرنے سے کوئی حجت ثابت  
 میں نہیں دلائل و فیہ کلام علامہ نقضانی سی منقول ہو چکی ثابت کہنا ہے



کا دعویٰ کسی متفلسف فی کیا ہی تو اسکی دعویٰ سی یہ بات ثابت نہیں  
 مستور ہو سکتی خصوصاً جبکہ دلائل قویہ اس کے بطلان پر موجود ہیں اور  
 برآن جبکہ علم حکمت میں یہ امر کہ وجود مطلق عین ذات واجب ہی کہہ دینا  
 نہیں ہوتا نہ کہہ ہی سہا مر پر دلیل قائم کی گئی ہی اور اگر یہ دعویٰ صحیح  
 سمجھا جاتا ہی اور اس پر استدلال کیا جاتا ہی تو کتب تصوف میں اور بر  
 اس دعویٰ کی کتب حکمت میں ہر جگہ یہی ذکر ہوتا ہی کہ عین ذات واجب  
 وجود خاص ہی نہ وجود مطلق تو یہ دعویٰ کرنا کہ حکمت میں وجود مطلق کا  
 عین ذات واجب ہونا ثابت ہوا ہی سہا سر باطل اور غیر صحیح ہی ہاں اگر  
 یہ کہتی کہ کتب تصوف میں یہ بات ثابت ہوئی ہی تو یہ کہنا اس قدر زیادہ  
 غلط و باطل نہوتا لکن عجیب فی تو کمال کیا کہ ایسی دعویٰ معلوم البطلان  
 کی ثبوت کو کتب حکمت کہ طیر نسبت دیا علاوہ اسکی لفظ وجود میں قید  
 مطلق کن لگانا زیادہ تر اوکی اجنبیت پر اصل امر سی دلالت کرتا ہے  
 یا عہد ابارادہ مغالطہ دہی اس لفظ کو اوڑا دیا حالانکہ ضرورت اسکی تھی اور  
 جب تلمک کہ عجیب یہ ثابت نہ کر سکیں کہ وجود مطلق عین ذات واجب  
 دعویٰ ذکا ثابت نہیں ہو سکتا اور جو کچھ کہ حکماء فی کہا ہے کہ وجود  
 واجب عین ذات اسکا ہی اگر اسکو تسلیم کر لیا جاوے اور باوصف اسکی  
 کہ متکلمین اس قول حکماء کی مخالف اور اس پر معترضین میں متکلمین کے اعتراض  
 سی بھی قطع نظر کیا جوی تو اوتی کوئی مطلب عجیب کا نہ نکلیگا اسنے  
 کہ وجود خاص حق تعالیٰ اگر عین ذات اسکا ہو تو اوتی یہ نہیں لازم تا

کہ وجود غیر اللہ کا بھی عین ذات اوست کلام سب ہی ہوتا  
 ہوتا ہی کہ حق تعالیٰ کا وجود حاصل وہی یا اور تیسرے کا وجود حاصل  
 اسی یہ نتیجہ کی طرح نہیں حاصل ہو سکتا کہ ہر چیز کا وجود عین وجود اللہ  
 ہو یا انکہ ہر چیز عین اللہ ہو ۔ دسویں خط حضرت مجیب کی ہے  
 کہ حضرت فرماتی ہیں کہ غیر وجود نہیں مگر عدم حالانکہ یہ محض باطل ہے  
 اور جمہور عقلاء اس امر کے قائل ہیں کہ غیر وجود بہت سی چیزیں ہیں  
 اور جتنے موجودات ہیں سب غیر وجود ہیں اس لئے کہ مفہوم و مابیت  
 اوکلی غیر مفہوم و مابیت وجود ہی ہاں البتہ عدم فقیض وجود ہی کہ یہ لو  
 جمہور عقلاء کے نزدیک جو قائل بواسطہ بین الوجود والمعد وہم بین  
 نہ مجتمع ہو سکتی ہیں نہ مرتفع پس اگر مجیب صاحب یوں تقریر فرماتے  
 کہ غیر موجود خارجی نہیں ہی الامعدوم خارجی تو صحیح ہوتا لیکن اس امر  
 اس امر صحیح سی کوئی مطلب اونکا نہیں نکلتا اس لئے کہ اگر مجیب ثابت  
 کر سکتی کہ سوا اللہ کے کوئی موجود نہیں اور یہ قضیہ ساتھ اس قضیہ کے  
 ضم کرنے کہ غیر موجود نہیں ہی الامعدوم تو البتہ یہ نتیجہ حاصل کر سکتی ہے  
 کہ سوا خدا کی کوئی شئی موجود نہیں سب معدوم ہیں لیکن یہ کہاں سے  
 ثابت کر سکتی ہیں کہ غیر خدا موجود نہیں اور حکمت میں یہ کہیں نہیں ثابت ہوا  
 کہ غیر خدا موجود نہیں اور نہ یہ ثابت ہوا ہی کہ وجود غیر خدا اور خدا کا  
 ایک ہی بلکہ برعکس اسکی ثابت ہوا ہی کہ وجود اللہ کا اور ہی وجود  
 غیر اللہ کا اور ہی تو اس کلام سی مجیب کی کوئی بات ہی نہیں ثابت ہو سکتی

اور یہی سنی ظاہر ہو گیا کہ سارا استدلال عقلی جو ان جناب کی یہی محض بطل  
 ویاور ہو رہی اسلئے کہ یہ کہنا اونکا کہ حکمت میں ثابت ہوا ہی کہ وجود عین  
 ذات واجب ہی اگر اسی یہ مراد ہی کہ وجود مطلق عین ذات واجب  
 تو یہ غلط محض ہی حکمت میں برگزیدہ ثابت نہیں بلکہ کلام علامہ شیعہ  
 جرجانی سی وضع ہوا کہ کوئی عاقل ہبات کا قائل نہیں اور نہ قائل ہو سکتا  
 اور اگر یہ مراد ہی کہ وجود خاص واجب عین ذات واجب ہی تو اس سے  
 کوئی مطلب حضرت کا نہیں نکلتا اسلئے کہ اس سی یہ لازم آتا ہی کہ اسکا  
 وجود اور ہو اور دیگر اشیاء کا وجود اور ہو اور یہی قول حکماء کا ہی اور یہ  
 کہنا اونکا کہ غیر وجود نہیں ہی مگر عدم یہ ہی باطل ہی مان یہ صحیح ہے کہ  
 غیر موجود خارجی نہیں ہی الا عدم خارجی لکن اسی اور نہیں کوئی فائدہ  
 نہیں اور جبکہ دو نو مقدمے انکی اس قضیہ کی کہ غیر واجب نہیں مگر عدم  
 باطل ہوئے تو یہ قضیہ بھی باطل ہوا ہر حال نہ تو انکی دو نو مقدمے  
 صحیح ہیں نہ انکے دو نو مقدموں سے یہ نتیجہ فاسدہ نکلتا ہی  
 اونہوں کی نکالا ہی نہ یہ نتیجہ فاسدہ فی نفسہ صحیح ہے کہ غیر واجب نہیں  
 مگر عدم الہی کہ غیر واجب صد اجیزین موجود ہیں اور وہ نہ عدم نہیں مگر  
 گیارہویں خطا انکی یہ ہی + کہ وہ یہ نہ سمجھی کہ اگر تسلیم کر لیا جاوی کہ  
 غیر واجب نہیں ہی مگر عدم تو اس سی یہ نہیں لازم تاکہ غیر واجب موجود ہو  
 مان اگر یہ جناب مجیب ثابت کر سکتی کہ غیر واجب نہیں ہی الا عدم تو  
 ثابت ہو سکتا تھا کہ غیر واجب موجود نہ ہو لکن نہ تو وہ یہ ثابت کر سکی

غیر واجب معدوم ہی اور نہ کہیں حکمت میں ثابت ہوا ہی اور نہ کلام  
 سی او کی بضرر تسلیم یہ ثابت ہو سکتا ہی اسلئے کہ عدم اورشی ہی  
 معدوم اورشی ہی پس اگر غیر واجب کا عدم ہونا ثابت ہی ہو تو غیر واجب  
 کا معدوم ہونا ثابت نہیں ہو سکتا + بارہویں خطا حضرت کی یہ ہے  
 کہ آپ فی آیہ افرأیت من اتخذ الہنہ ہولہ سی استدلال کیا ہی  
 اس امر پر کہ ہر طاع الہ ہی حالانکہ یہ استدلال حضرت کا بالکل غلط اور  
 ناشی عدم رجوع سی تفاسیر کی طرف بلکہ عدم فہم معنی آیہ سی ہی اسلئے  
 کہ اس آیہ کی تفسیر میں ایک جماعت مفسرین کا بیان ہوا ہی کہ یہ فرمانا  
 حق تعالیٰ کا کہ اوس شخص نے ہوئی کو یعنی اپنی خواہش نفس کو اپنا الہ بنا  
 مجاز ہی اور مراد یہ ہی کہ چونکہ یہ امر صرف الہ کی شان سی ہی کہ جو الہ  
 کا حکم ہو آدمی اوسی بجالاوی اور اس شخص فی اپنی تشن اپنی ہوئی آ  
 خواہش نفس کا ایسا مطیع کر دیا کہ جو اوسکی نفس فی خواہش کی اوسی پر  
 بجالایا تو اس شخص نے گویا اپنی خواہش نفس کو الہ قرار دی دیا الخیر  
 نہ قرار دیا ہو علامہ محمد بن ابی اسعود عادی رشا و عقل سلیم میں اس  
 آیہ کی تفسیر میں لکھتی ہیں کہ تعجب من حال من took متابعہ الہ  
 الی مطاوعۃ الہوی فکانہ عبداً علامہ نسفی مدارک التفسیر  
 میں لکھتی ہیں ای ہو مطیع لہوی النفس یتبع ما یدعوہ الیہ  
 کانہ یعبدہ کما یعبد الرجل لالہ مجمع البیان میں ہی قیل معنہ  
 افرأیت من نقاد لہو الہ انقیادہ لا لہوہ ومعبودہ ویرکب

يدعوه اليه ولم يرد انه يعبد هونه ويعقد انه يحق له  
 العبادة لان ذلك لا يعتقده احد عن علي بن عيسى <sup>مطلب</sup>  
 كلام خدا کا یہ ہوا کہ اپنی خواہش نفسانی کو گویا اپنا معبود بحق بنالیا  
 اس کلام میں اطلاق آگے کا خواہش نفسانی پر نہیں ہوا بلکہ خواہش نفسانی  
 کی طرف یہ امر نسبت دیا گیا ہی کہ او سکوا انسان فی گویا اپنا معبود بحق  
 بنالیا اور اگر اسی ہی ہم قطع نظر کریں تو اس میں شک نہیں کہ اطلاق آگے  
 کا او پر ایک شئی کے اور چیز ہی اور ایک چیز کا الہ قرار دی لینا اور  
 چیز ہی حقتالی فرماتا ہی اتخذوا احبارہم و رہبا انہم اربابا  
 من دون اللہ بنالیا تھا اپنی احبار اور رہبا کج رب حالانکہ اکثر  
 مفسرین کی نزدیک ان احبار اور رہبان پر جبکا ذکر اس آیت میں ہے  
 وہ کفار جنکی طرف اس امر کی نسبت حق تعالیٰ فی دی ہی کہ وہ او کو اپنا  
 رب قرار دیتی تھے اطلاق رب کا کرتی تھے بلکہ صرف او تک کہنا  
 مانتی تھی امام فخر الدین رازی تفسیر کبیر میں فرماتی ہیں اکثر و  
 من المفسرین قالوا ليس المراد من ارباب انهم اعتقدوا  
 فيهم انهم الهة العالم بل المراد انهم اطاعوهم في اوامرهم  
 ونواهيهم پس اگر مراد مجیب کی یہ ہی کہ حق تعالیٰ فی اس آیت میں اطلاق  
 آگے کا خواہش نفس پر کیا ہی تو غلط ہی حق تعالیٰ فی یہ نہیں فرمایا کہ  
 خواہش نفس آگے ہی بلکہ یہ فرمایا کہ یہ لوگ خواہش نفس کو آگے قرار دی ہو  
 تھی اور مراد یہ ہی کہ مانند آگے او سکوا مطاع سمجھتی تھے اور اگر یہ مراد ہی

کہ جن کفار کی مذمت ہے وہ خواہش نفسانی کو الہ کہتی تھی تو یہ ہی غلط  
 ہی اس لئے کہ حق تعالیٰ فی یہ نہیں فرمایا کہ وہ خواہش نفسانی کو الہ کہتے؟  
 بلکہ یہ فرمایا کہ وہ خواہش نفسانی کو مینزلہ الہ قرار دیتی تھی اور قرار دینا  
 اور امر ہے اور اطلاق کرنا اس لفظ کا خواہش نفسانی پر دوسری بات  
 ہی اس امر کو ضمن تفسیر اعتقاد من دونہ آلہ تفسیر کبیرہ ہی  
 بصراحت بیان کیا ہے و ہذا الفظ قولہ اعتقاد اشارۃ لے  
 ان غیرہ لیس بالہ لان المتخذ کا لیکون الہا پس مراد اول  
 کی ثابت ہونی سی امر ثانی ثابت نہیں ہو سکتا اور یہ امر علیٰ تہ  
 کی بیان سی معلوم ہوا اور یوں بھی معلوم ہے کہ اپنی خواہش نفسانی ہی  
 کسی فی نہ اطلاق الہ کا کیا اور نہ کرتا ہی تو یہ حال اسل یہ سی نتیجہ  
 فاسدہ جو جناب مجیب نکالا چاہتی ہیں کہ الہ کے لفظ خواہش نفسانی  
 پر اطلاق پائی ہی اور یہ کہا جاتا ہی کہ خواہش نفسانی الہ ہے نہیں نکلتا  
 - تیرہویں خط حضرت کی یہ ہے کہ آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے  
 کہ غیر اللہ کو غیر سمجھ کر الہ اور معبود گردانا منع ہے اور شرع میں ایسی کی  
 مخالفت آئی ہی حالانکہ یہ ایسا دعویٰ ہی کہ سوا اسکی کہ ہر عارف مائل  
 او سکو محض باطل اور غلط سمجھی کوئی نتیجہ اس سے حاصل نہیں ہوتا ہی  
 کہ کہیں کسی آیت کسی حدیث کسی قول صحابی کسی قول تابعی کسی قول عالمین  
 بجز ان اشخاص کے جو ہم مذہب مجیب کے ہیں یہ تصریح موجود نہیں کہ غیر  
 اللہ کو غیر سمجھ کے عبادت کرو اور معبود نہ بناؤ اور اگر عین اللہ سمجھ کے

عبادت کرو تو اسکا کوئی مضائقہ نہیں یہ محض دعویٰ خلافت واقع ہوا اور اسکا  
باطل ہونا بالقطع بالیقین ویسا ہی معلوم ہی جیسا کہ یہ معلوم ہی کہ آفتاب  
ہر روز نکلتا ہی اور ہر روز غروب کرتا ہے اور یہ بھی بالقباح معلوم ہے  
کہ شریعت اسلام بلکہ جملہ شرایع میں غیر اللہ کو مطلقاً وجود بنانا اور کہ  
بمعنی معبود بحق سمجھنا ممنوع ہی نہ کسی حیثیت کی ساتھ مقید کر کے اور  
اس دعویٰ پر کوئی دلیل ہی آپ فی نہ وارو کی اگرچہ وہ دلیل مثل اور  
دلائل کے جو آپ فی وارو کوئی بہن مجروح و مقدوح ہوتی اگر کوئی دلیل  
لکھو تو اسکی رد کیجاتی مجتہد دعویٰ کے مقابلہ میں مجتہد کا فی ہے  
یاں بطور شبہ دلیل کے ایک ایسا موجدو با بعد میں آپ فی فرمایا ہی  
اوسکی رد کا فی کلام آئندہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مذکور ہوگی چودھویں  
خط حضرت کی یہ ہے کہ آپ یہ نہ سمجھی کہ میں جو یہ دعویٰ کرتا ہوں  
کہ جس جگہ جس نے میں شرک کی ممانعت ہی لفظ سن دون اللہ موجود  
تو جس شخص نے کہ کہنی بھی قرآن پڑھا ہوگا اور وہ زبان عربی جانتا ہوگا  
اس دعویٰ کو میری وہ ضرور غلط سمجھے گا سب سے کہ تمام قرآن شرک کی  
ممانعت ہی ملو اور پر ہی اور لفظ سن دون اللہ اگر جگہ موجود نہیں ہے  
چنانچہ چند وہ آیات جن میں شرک کی ممانعت ہی اور لفظ سن دون اللہ  
اور میں موجود نہیں بیان وارو کیجاتی ہیں ۱۔ واذا خدا الله متفاق  
بنی اسرائیل لا تعبدون الا الله ۲۔ یا ایہا الناس اعبدوا ربکم  
الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون الذین

جعل لكم الارض فراشاً والسماء بناءً وانزل من السماء ماءً  
 فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله انداداً <sup>١</sup>  
 لا تجعلوا مع الله الهأ آخراً <sup>٢</sup> لقد كفر الذين قالوا ان الله  
 ثالث ثلاثة وما من اله الا اله واحد <sup>٣</sup> انتم لتشهدون  
 ان مع الله الهة اخرى قل لا اشهد قل انما هو اله واحد  
 واتني بآياته <sup>٤</sup> انما تشركون <sup>٥</sup> لا اله الا هو خالق كل شيء  
<sup>٦</sup> الذين يدعون مع الله الهأ آخرون سوف يعلمون <sup>٧</sup>  
 وقال الله تعالى لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد  
<sup>٨</sup> قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الهكم اله واحد  
 فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك  
 بعبادة ربه اسعد الله امره <sup>٩</sup> امن خلق السموات والارض  
 وانزل لهم من السماء ماء فانبثت نابه منها نودات شجرة  
 ما كان لكم ان تغيبوا شعيرها <sup>١٠</sup> اله مع الله بل هم قوم بلون  
 امن جعل لكم الارض قرايا وجعل خلوتكم النهارا وجعل ليل  
 را اسى وجعل بين البحرين حاجزا <sup>١١</sup> اله مع الله بل اكثر  
 لا يعلمون <sup>١٢</sup> امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء  
 ويجعلكم خلفاء الارض <sup>١٣</sup> اله مع الله قليلا ما تذكرون  
 امن يهدى بحر في ظلمات البر والبحر <sup>١٤</sup> من يرسل الرياح  
 لبشر بين يدي رحمة اله مع الله تعالى <sup>١٥</sup> انما يشركون



مَنْ يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَيُوزِقُهُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ  
 مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ١٣ وَلَا تَدْعُ مَعَ  
 اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ١٤ قُلْ إِرَآيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ  
 التَّمْيِيلَ سِرْمًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ مِنْ آلِهِ غَيْرَ اللَّهِ يَأْتِكُمْ بَضِيعًا  
 أَفَلَا تَسْمَعُونَ ١٥ قُلْ إِرَآيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ  
 سِرْمًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ مِنْ آلِهِ غَيْرَ اللَّهِ يَأْتِكُمْ بَلِيلٌ تَسْتَكْفُونَ  
 فِيهِ أَفَلَا تَبْصُرُونَ ١٦ الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَأَلْقِيَا  
 فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ ١٧ فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ  
 مِنَ الْمَعْذُوبِينَ ١٨ إِنْ أَحْكَمَ اللَّهُ أَمْرًا لَا تُعْبَدُ إِلَّا آيَاةُ  
 ١٩ قُلْ إِنَّمَا أَمَرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أَشْرِكَ بِهِ شَيْئًا ٢٠  
 وَأَعْبُدِ اللَّهَ وَلَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ٢١ إِنْ اللَّهُ لَا يَغْفِرَ  
 لِمَنْ يَشْرِكُ بِهِ وَيَغْفِرَ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ  
 بِاللَّهِ فَقَدْ فُتِرَئِثًا عَظِيمًا ٢٢ وَمَنْ يَشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ  
 ضَلَالًا بَعِيدًا ٢٣ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَآئِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ  
 رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مِنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ  
 ٢٤ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ  
 بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا ٢٥ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ  
 وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى  
 عَمَّا يُشْرِكُونَ ٢٦ فَلَمَّا آتَيْنَاهَا صُلْحًا جَعَلْنَاهُ شُرَكَاءَ قَوْمِهِ

فقال الله عما يشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون  
 ١٥ خالكم وما تعبدون ما انتم عليه بفاتنين الا ما هو  
 صال الحجيم ١٦ قال تعبدون ما تقفون والله خلقكم  
 وما تعملون ١٧ قل فغير الله تا مني اعبد ايها الجاهلون  
 ١٨ ولقد اوحى اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت  
 ليحبطن عملك وتكونن من الخاسرين ١٩ بل الله فاعبد  
 وكن من الشاكرين ٢٠ وقضى ربك ان لا تعبدوا الا ايا  
 ٢١ واذا كراخاعا اذا انذر قومه بالاهقاف وقد خلت  
 النذر من بين يديه ٢٢ قل اغير الله ابغىكم الها وهو  
 رب كل شئ ٢٣ قل اتما حرم ربك الفواحش ما ظهر  
 منها وما بطن ولا تملوا بغى غير الحق وان تشركوا بالله  
 ما لم ينزل به سلطانا ٢٤ قال اغير الله ابغىكم الها وهو  
 فصلكم على العالمين ٢٥ اتيكم نذير منين الا تعبدوا  
 الا الله ٢٦ ان احكم الا الله امر لا تعبدوا الا اياه ٢٧  
 قل انما امرت ان اعبد الله ولا تشرك به شيئا ٢٨  
 الذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون  
 ما تسمعون وما تعلمون ان يفتقروا اليكم  
 ان لا تجدوا اليهم شيئا من العلم ولا يجدون  
 اليهم شيئا من العلم ولا يجدون اليهم شيئا من العلم

لا تعبدوا  
 الا الله

هو الله راقی ولا اشرك به شی احدی ۱۷۸ وارجع الی ربك  
 لا تكون من المشركین ۱۷۹ ولا تلج مع الله الذی اخرنا عن الله  
 الذی خلقك شعرا فکفر ثور عیتک ۱۸۰ فترجیحیک من  
 شرکاکم من یجعل من ذلکم من شیء بانه و قد ابل غمما  
 ۱۸۱ یشرکون ۱۸۲ لا یشرک بالله ان الشرک لظلم عظیم ۱۸۳  
 وجعل الله الذی یضل عن سبیلہ قل تمتع بکفرک فقلیلا  
 انک من اصحاب النار ان چند آیات کی نقل کرنے مقصود  
 یہ ہے کہ ان جناب کی جرأت اور نا عاقبت اندیشی ظاہر ہو کہ جو  
 جی میں آتا ہی کہہ جاتے ہیں اور اس امر کا انکو بالکل حفظ نہیں ہوتا  
 کہ انکی غلط بیانی اور باطل گوئی سنکشت ہو جاوی یہاں تک  
 کہ ایسا امر یہ کہ ہر ادنیٰ شخص سے قرآن ہی یہ دیکھ سکتا ہے کہ  
 او سہیں بہت جگہ مذمت شرک ہی اور لفظ من دون اللہ موجود  
 اور سکا ہی انہیں کچھ پاک نہوا پس اور اسور میں جو انکہہ بند کر کے  
 آپ فی کچھ ثبنا شروع کر دیا ہی ورجو کچھ کہ آپ نے فرمایا ہی  
 اور سکا بطلان اور خلاف واقع ہونا کسی قدر غور طاب ہی ظاہر  
 کہ او سہیں کیا کچھ نہ بکیان اور خلاف گوئی آپ سی وقوع میں آئی  
 ہونگی یہ پسند اسوین خطا حضرت کی یہ ہے کہ آپ کی ذہن میں آتا  
 کہ جن آیات میں مذمت شرک ہی اور لفظ من دون اللہ و یا من وجود  
 ہی اور ان آیات سی اور اس لفظ کے ہونے سے کیا فائدہ ہو سکتا

اسلئے کہ ان آیات میں ہی یہی حکم ہے کہ جو خرقہ تعالیٰ کے اور کسی کی  
 عبادت نہ کرو اور ان جملہ آیات میں مذمت اس امر کی ہے اور منع اس  
 امر سے ہے کہ اگر وہ شے کو سناٹا کرے یا معبود سمجھے اس امر کی مذمت  
 نہیں ہے کہ اگر وہ غیر خدا سمجھے چنانچہ فرماتا ہے جناب تعالیٰ  
 الہی قتل یا اهل الذمۃ تاب تعالوا الی کلمۃ سواء  
 بیننا و بینکم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شیئا وکان یخذل  
 بعضنا بعضا اریا من دون الله والمسیح بن مریم وما اُمرا  
 الا لیعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانہ عما یشرکون  
 دوسری جگہ فرماتا ہے و یعبدون من دون الله مالا یضرهم  
 ولا ینفعهم اور ایک مقام پر فرماتا ہے فما اغنت عنهم الهنم  
 الّتی یدعون من دون الله من شیء اور ایک مقام پر فرماتا  
 ہے کرتابہ و یعبدون من دون الله مالا یمنزل بہ سلطانا  
 حضرت عیسیٰ سی جو کچھ قیامت میں ارشاد فرمایا و یسکو قرآن  
 اس عنوان سے بیان فرماتا ہے یا عیسیٰ بن مریم انت قلت  
 للناس اتخذونی واهلی الذہین من دون الله انجیلًا  
 میں جفتعالیٰ اپنی ذات خاص کی عبادت کا حکم دیتا ہے اور دیگر چیزوں  
 کی جو سوا اسکی ذات کی ہیں عبادت کو منع فرماتا ہے یا وہ چیزوں  
 کی عبادت اور انکی عبادت کرنیوالوںکی مذمت فرماتا ہے در اگر اسکی  
 مزدیگ مرت غیر خدا کی عبادت کرنیوالوں کا جرم ہی ہوتا کہ وہ ماؤ کو

غیر خدا سمجھنے کے کوئی استقامت نہیں تو یہ فرمایا کہ تمہارا یہ جو غیر خدا نہیں انکی عبادت  
 اگر کرتی ہو تو کرو کہ انکو غیر خدا نہ سمجھو کیا انکی عبادت توحید و سبیل پر کیجئے سبیل پر  
 جو مراد حق تعالیٰ کی ہے جناب ربی و سکوناً مستحقہ الدلائل نہیں انکی عبادت کیا  
 پھر ایسا نہیں ہے اور اگر یہ ہو تو شخص جرات کر کے کہہ دے کہ میں نے اپنے رب کو نہیں  
 تو انکی عبادت کی یا انکی سمجھنے کی یا یہ ہو سکتا کہ کوئی شک نہیں کہ اگر جناب ربی کا مطلب ہو  
 جو یہ ہو تو سمجھ میں تو وہی ہی الفاظ اور حمل و آں میں ہوئی جو اس مطلب پر صاف  
 و صریح دلالت کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ اس امر پر قادی ہو کہ اپنی مراد کو کسی سے  
 اور واضح عبارت میں دلا کر فرماوی کہ اسکی دلالت معنی مراد پر کسی طرح  
 مشتبہ اور مشکوک نہ ہو اور ابوصفت قدرت کے جناب و سکون  
 اس امر کا بیان بھی مقصود ہو تو کیونکر ممکن ہے کہ وہ اپنی مقصود  
 کو الفاظ نا صافہ فی المراد صریحہ الدلائل سے ادا کرے اور  
 دونوں معنی غیر ہی جیسا کہ قاموس اور دیگر کتب لغت و تفاسیر میں  
 تصریح کی ہے اور ورود اس لفظ کا ان آیات میں مقتضی ہے کہ انکی عبادت  
 اور میں دونوں میں بغایت ہو معینیت تو ان آیات میں اس معنی کے  
 اعتراض کو قوت ہوتی ہے جسکے اعتراض کو جناب محیب نقل فرماتی ہیں  
 اور آپکا جواب ان آیات ہی کچھ بتاؤ نہیں حاصل کیا اسلئے کہ نہ تو ان  
 آیات میں یہ حکم ہے کہ غیر خدا کو غیر خدا سمجھ کر اسکی عبادت نہ کرو یہ  
 اشارہ تاک اس امر کا نہیں ہے کہ کسی لفظ سے یہ مطلب نہیں نکلتا کسی  
 ترکیب سے یہ بات نہیں سنفا دہوتی اور نہ ان آیات میں یہ بات ہے کہ

کہ غیر خدا کو معبود اور موجود سمجھو عالم میں جہاں جسکا معبود ہے  
 وہی معبود ہے نہ ان آیات میں یہ مطلب کسی طرح پیدا ہوتا ہے  
 جناب مجیب اگر یہ کہنی لگین کہ محمد رسول اللہ کے معنی یہ ہی کہ سید  
 لذاب کو پییر سمجھو اور اقموا الصلوٰۃ کا ترجمہ یہ ہے کہ بتوں کے  
 پرستش کرو اور آتوا الزکوٰۃ سے یہ مراد ہے کہ ایک پیسہ راہ خدا میں  
 نہ دو تو زبان و قلم ان کے اختیار میں ہے جو چاہیں لہہ ڈالیں اور  
 جو چاہیں لکھ ماریں لیکن ان کے اس کہنی سے اور کہنی سے کیا ہو گا۔  
 کوئی شخص ان آیات میں یہ مطلب کسی طرح نہیں حاصل کر سکتا کہ غیر خدا  
 کو غیر خدا نہ سمجھو یا اسکو موجود و معبود نہ جانو ان آیات میں تو صاف  
 و صریح حکم ہے کہ غیر خدا کی عبادت نہ کرو یا جو لوگ کہ غیر خدا کی عبادت  
 کرتی ہیں وہ بُرے ہیں بلکہ بہت سی جگہ جہاں کہ لفظ من دون اللہ  
 موجود ہے اگر یہ مراد فاسد جو مجیب نے مراد لی ہی مراد لیجاوے  
 تو العیاذ باللہ کلام خدا فادہ سے اس مراد کی قاصر سمجھا جاوے گا جو  
 اوستی مقصود ہی اسلی کہ جو لوگ حضرت عیسیٰ کی عبادت کرتی تھے  
 اور انکو خدا جانتی تھی اور خدا کو اور حضرت عیسیٰ کو ایک جانتی تھے  
 وہ بجواب لا تتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللہ کے  
 کہہ سکتی ہیں کہ ہم اپنے معبود کو سوا خدا کے اور کوئی چیز نہیں جانتے  
 نہ انکو غیر اللہ سمجھ کر عبادت کرتی ہیں بلکہ ہم تو انکو اور خدا کو ایک  
 جانتی ہیں تو اسی یہ لازم آیا کہ حق تعالیٰ کا جو مقصود تھا کہ وہ عبادت نہ

سی باز رہیں وہ مقصود اس کلام سی نہ حاصل ہوا اور مسیح علیہ السلام کی  
 عبادت اور ان کا خدا جاننا ممنوع عندہ نہ ہو بلکہ جائز ہو جاوی حالانکہ  
 امر بضرورہ عقلیہ وبالقطع والیقین معلوم ہی کہ نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام  
 کو جو عین اللہ سمجھنے کی عبادت کرتی ہیں ہرگز جائز نہیں اور اسی عبادت  
 اور اس اعتقاد کو کہ وہ اور حق تعالیٰ ایک ذات ہیں حق تعالیٰ فی مسوع  
 فرمایا ہی اور کسی طرح ممکن نہیں کہ کلام خدا افادہ سی اپنی معنی مراد کے  
 قاصر ہو اور اگر العباد باللہ حق تعالیٰ کی مراد یہ ہوتی کہ حضرت عیسیٰ  
 کو غیر خدا سمجھ کر الہ اور عبودیت گردانوا اور اگر ان کو غیر خدا نہ سمجھو  
 عین خدا سمجھو تو ان کی عبادت ممنوع نہیں ہی تو حق تعالیٰ مذمت میں  
 نصاریٰ کی یہ نہ فرماتا کہ حق تعالیٰ کے حکم کی وہ مخالفت کرتی ہیں اور  
 توحید نہیں کرتی اس لئے کہ نصاریٰ حضرت عیسیٰ کی عبادت جو کرتی  
 ہیں تو ان کو غیر خدا سمجھ کر نہیں کرتی بلکہ ان کو اور خدا کو ایک سمجھتی ہیں  
 اور مجیب کے نزدیک یہ امر ممنوع نہیں ہی بلکہ ممنوع یہ ہی کہ غیر خدا  
 کو غیر خدا سمجھ کر عبادت کی گئی تو اگر مذہب مجیب صحیح ہو تو ان کو  
 باری نصاریٰ کی مذمت فرماتا اس لئے کہ وہ وہی کرتی ہیں جو مجیب کے  
 نزدیک جائز ہی اور نصاریٰ کا یہ قول کہ حق تعالیٰ اور حضرت عیسیٰ  
 ایک ہیں اور خدا واحد ہی اور توحید فی التثلیث اور تثلیث فی التوحید  
 ان کی اس قدر مشہور اور مثل آفتاب آشکار ہی کہ غالباً مجیب کے بھی  
 شک نہ ہو گا اور اگر کچھ شک ہو تو میزان الحق پادری فخر صاحب کی

ملا خطہ کہ میں کہ وہ اولیٰ کل شگوک کے رفع کرنیکی ایسی کافی ہے  
 سولہویں خطا مجیب کی یہ ہے کہ آپ فی آیہ ہوالذی فی  
 السماء اللہ فی الارض اللہ کو مخفی فی محل وارو کیا ہی ہے  
 کہ اس آیت کا مطلب یہ ہی کہ وہی ایک خدا آسمان میں ہی معبود  
 ہی اور زمین میں ہی معبود بحق ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ جتنے  
 معبود زمین و آسمان میں ہیں وہ سب خدا ہیں سلمیٰ کہ یہاں حکم  
 ذات واحد پر مقصور ہی ذوات متعددہ سے متعلق نہیں اور ذات  
 خدا جو مرجع ضمیر ہو ہی محکوم علیہ ہی محکوم بہ نہیں ہے پس یہاں  
 نہیں کہ ہر اللہ خدا ہی جیسا کہ مجیب سمجھتے ہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ وہی  
 آسمان میں ہی معبود بحق ہے اور وہی زمین میں ہی معبود بحق ہے  
 ارشاد العقل السلیم میں بعض تفسیر اس آیت کے لکھا ہی الظرفان متعلقان  
 بالمعنی الوصفی الذی یعنی عندہ الاسم الجلیل من معنی المعبودیۃ  
 بالحق بناء علی اختصاصہ بالمعبود بالحق کما مر فی تفسیر البیضاء  
 کا نہ قیل و ہوالذی یشئ لان یعبد فیہما اور بعد چند سطر کے  
 لکھا ہی وفیہ نفی الالہۃ السماویۃ والارضیۃ وتخصیص  
 الالہیۃ بہ تعالیٰ مدارک التنزیل میں لکھا ہی ضمن اسمہ تعالیٰ  
 معنی وصف فلذلک علوق بہ الظرف فی قوله فی السماء  
 فی الارض کما نقول ہو جائز فی طی وحائری تغلب علی  
 معنی تظہیر معنی الجواد الذی شہر بہ کانک قلت ہو جواد



فی طی و جہاد فی تغلب جمع البیان میں مرقوم ہے ای ہوا کہ  
تحقق له العبادۃ فی السماء وتحقق له العبادۃ فی الارض، وانما  
کرہ لفظہ الہ لا مرین احدہما التکید لیتکن المعنی فی النفس  
والثانی لان المعنی ہوا الہ فی السماء یجب علی الملائکۃ عبادۃ  
والہ فی الارض یجب علی الناس والجن عبادۃ اگر حضرت  
مجیب کسی مفسر کا بیان نہ مانیں تو انہی پہ عرض کیا جاوے گا کہ دو ہر دو  
آپ انکار نہیں کر سکتے ایک تو یہ کہ محکوم علیہ اور محکوم بہ اس کلام میں  
ذات واحد ہی دوسری یہ کہ الہ نکرہ ہی و مضبوط اور سکا کلی ہے اور نکرہ  
ذات معینہ یہ نہیں دلالت کرتا بلکہ ذات مبہمہ پر اور اگر آپ ان دونوں  
امروں کا بھی انکار کرینگے تو آپ کا یہ انکار اسی قسم کا ہوگا کہ آپ جو کچھ نکال  
فرما جائیے اور ایسی حالت میں کوئی صاحب عقل اس آپ کے انکار کو صحیح  
نہ سمجھے گا بلکہ قطعاً باطل سمجھے گا اب آپ کہہ کو مبنی معبود مطلق یعنی گایا  
بمعنی معبود حق نہیں مکن کہ آپ اس مقام میں الہ کو مبنی معبود مطلق لین اس لئے  
کہ خود آپ اور آپ کی شریک سب ایل دونوں اس مرکب سے کم کر چکے کہ یا مخلص و یق  
ہی کہ آسمان و زمین میں سوائے اللہ کی کوئی الہ نہیں بہت سی الہہ باطلہ  
موجود ہیں پس الہ سی یہاں مراد معبود مطلق نہیں لیا جاسکتا اور کوئی  
چارہ نہیں سوا اسکی کہ معبود بحق مراد لیا جاوے ورنہ کلام خدا خلاف  
واقع ہوگا اور جب الہ سی معبود بحق مراد ہی و محکوم علیہ ذات واحد ہی  
اور حکم اسی ذات واحد سی متعلق ہے تو اس آیت کی معنی سوائے اس کے اور کچھ نہیں

کہ وہی اللہ ایک معنی معبود بحق آسمان میں بھیجے اور زمین میں بھی ہے  
 بہر حال اس کلام میں ذوات معبود ہی ہطلہ اور غیر خدا کا نہ کہیں کرے تو  
 نہ کہیں اشارہ اس کی طرف ہی اور سو ذات خدا کی اور کسی ایسے  
 بحث نہیں ہے پس حضرت مجیب جو اس آیت سی یہ مطلب نکالتی ہیں  
 کہ جتنی معبود ہیں وہ سب خدا ہیں یہ مطلب کسی طرح اس آیت سے نہیں نکلا  
 اور اس آیت کا بتائید کلام اپنے وارد کرنا حضرت مجیب کا محض عیب  
 اور عدم فہم معنی آیت پر ہے + اب جب چند اغلاط ضروریہ البیان کا  
 سائل و مجیب کے ذکر ہو چکا تو ان دنوں کی کلام کا جواب لفظ بلفظ لکھ  
 جاتا ہے۔ اور اولاً کلام سائل کا ہر فقرہ منقول ہوئی اس کی دیکھا تو  
 بعد اس کی کلام مجیب نقل ہو کے اس کی بھی ہر ایک فقرہ کی رد تفصیل  
 انشاء اللہ تعالیٰ عمل میں آو گی۔ قولہ۔ کیا فرمائی ہیں علماء اعظم  
 و فضلاء کرام اہل اسلام معنی کلمہ توحید میں کہ معانی مختلفہ مفصلہ  
 سی کون سی معنی صحیح ہیں اور حق قابل تصدیق ہیں کہ بعض انہیں سے  
 غلطہ اہم ہوتی ہیں اور بعضی صحیح اور موافق عقیدہ مشرکین کے ہیں  
 مخالف ان کی عقیدہ کی نہیں اور بعضی مخالف عقیدہ مشرکین کے  
 ار صحیح ہیں لیکن مؤید توحید وجود اور ہمہ اوست کے ہیں جس کی اکثر علماء  
 الجواب عن قولہ۔ کلمہ توحید کیا کلمہ فصیحہ و ضحۃ الدلالہ ہی ہے  
 حق تعالیٰ واحد ہی اور ہی اس کی ہی معنی صحیح علی تحقیق ایک ہی  
 اور وہ یہ ہی کہ کوئی الہ نہیں سوا اللہ کے اور جس طرح کہ حقائق مذہب اور کلام

ابوالبقا کی عبارت نقل شدہ سی واضح ہوا اگر مدلول کلمہ توحید  
 مختلف ہو جاتا ہی تو بسبب تقدیرات مفروضہ سخاۃ کی مختلف  
 ہو جاتا ہی مثلاً اگر یہ کہا جاوی کہ تقدیر کلام یہ ہی کہ لا الہ <sup>موجود</sup>  
 الا اللہ تو یہ اعتراض لازم آتا ہی کہ اس صورت پر مدلول کلمہ توحید  
 اسبق قرار پاتا ہی کہ کوئی الہ موجود نہیں سوا حق تعالیٰ کے حالہ  
 کلمہ توحید سی یہ امر ہی ثابت ہونا ضروری ہے کہ کوئی الہ سوا حق تعالیٰ  
 کے ممکن ہی نہیں ہے اور اگر یہ امر ثابت ہوا کہ کوئی الہ سوا حق تعالیٰ  
 کی موجود نہیں تو اس امر کی ثابت ہونی یہ امر نہیں ثابت ہو سکتا  
 کہ کوئی اور الہ سوا حق تعالیٰ کے ممکن ہی نہیں ہے اس لئے کہ نفی وجود  
 نفی امکان نہیں لازم آتی اور اگر یہ کہا جاوی کہ تقدیر کلام یہ ہے کہ  
 لا الہ ممکن الا اللہ اور معنی کلمہ توحید یہ ہی کہ کوئی چیز سوا حق تعالیٰ  
 کی ممکن نہیں تو یہ اعتراض لازم آتا ہی کہ اس کلام سی امکان حق تعالیٰ  
 کا اور نفی ماسوی اللہ کی پیدائش یہ نہ ظاہر ہوا کہ حق تعالیٰ موجود  
 ہی ہے ان دونوں اعتراض کا مال سن طرف ہوتا ہی کہ موجود یا ممکن  
 کا مقدر لینا غلط ہو یہ نہیں لازم آتا کہ جو معنی اس لفظ سی علی العموم متبادر  
 ہوتی ہی اور ہر شخص سمجھ جاتا ہی وہ غلط ہو جاوی یا مشکوک نہ  
 ہو جاوی اس لئے کہ تبادر معانی کا الفاظ سی اس امر پر موقوف نہیں  
 کہ سنی والا ہر کلام میں جو تقدیرات کہ سخاۃ فی قرار دی کہی ہیں ان سے  
 آگاہ ہوا ورنہ کو مقدر کر لی جب معنی کسی کلام کی سمجھ بلکہ مفردات

الفاظ جب ایک طرح پر مرتب ہو کی ادا ہوتی ہیں تو ہیئت ترکیبہ  
 جملہ متالفہ سی جو ان الفاظ سی متالف ہوتا ہی ایک معنی مستباد  
 ہوتی ہی اور وہ لوگ جو زبان دان ہوتی ہیں اس جملہ سی ضرور ایک  
 معنی سمجھ جاتی ہیں اگرچہ انکو بالکل اس امر کی خبر نہ ہو کہ نخاعہ اس کلام  
 میں کونسا جملہ مقدّر لینی ہیں اور جو معنی اس جملہ کی عرف میں بھی جایا  
 وہی حجت ہی اور اگر فہم معانی کلام عرب متوقف نخاعہ کی تقادیر مفروضہ  
 کی علم اور انکی مقدّر لینی پر ہوتا تو قبل تدوین علم نحو کو ہی شخص کلام  
 عرب نہ سمجھتا حالانکہ یہہ امر باطل ہے پس یہہ ہی باطل ہو کہ تقادیر مفروضہ  
 نخاعہ کی اور پرا فادہ اور انقباض کسی کلام کا موقوف ہو بلکہ کلام عرب  
 میں بہت سی جملہ ایسی ہیں کہ انکی معانی صحیحہ ہمیشہ انہی مستباد پر ہوتی  
 اور نخاعہ انہیں جو تقدیرات فرض کرتی ہیں وہ مقدوح و مجروح و  
 مشکوک فیہ ہوتی ہیں باوصف اسکی معانی صحیحہ صلیہ کی تبادر میں ان  
 جملہ سی کوئی شک و شبہ نہیں پڑتا نجم الائمہ شیخ رضی اللہ عنہما شرح  
 کافیہ میں بعض من شرح اس قول مصنف کے اول صفحہ الواقعہ بعد  
 حرف النقی والفاء الاستفہام رافعة لظاهر مثل زید قائم  
 وما قائل الزید ان لکھتی ہیں کہ هذا هو حد المبتدأ الثاني  
 والنخاعہ تکلفوا ادخال هذا ايضا في حد المبتدأ الاول فقالوا  
 ان خبره محذوف سدا فاعله مسد الخبر وليس بشی بل  
 لکن لهذا المبتدأ اصلا من خبر حتى يحذف وسيد غير مستد

ولو تکلف الله تقدیر خود که نیات است ملاحظہ کیجی کہ سخاۃ کلمہ پڑھو  
 کہ یہاں خبر محذوف ہے اور شیخ زمانی ہیں کہ کوئی خبر محذوف نہیں  
 اور اگر کوئی خبر یہاں مقدر لوجیگا تو بن نہ پڑے گی اور نفس الامر میں بھی سیا  
 ہی ہے کہ جو خبر یہاں مقدر لوجی و نہ نہیں بنتی پس اسے جو ایک بحث  
 نحوی ہے کہ آیا کوئی خبر یہاں مقدر ہے یا نہیں اور اگر مقدر ہے تو کیا ہی  
 اور جو چیز میں کہ سخاۃ فی مقدر لی ہیں وہ درست ہیں یا نہیں اس بحث  
 و نزاع نحوی کا کوئی اثر اس امر پر نہیں پڑتا کہ جملہ اقائم گزیدگی کی معنی جو  
 اس لفظ سے دہن میں آتی ہو متبادر نہ ہو یا وہ معنی غلط ہو جاوے  
 اسے بطرح سخاۃ اور علماء کی اس اختلاف کا کلمہ توحید میں خبر محذوف  
 ہے یا نہیں اور اگر ہی تو موجود ہی یا ممکن کوئی اثر اس امر پر نہیں پڑتا  
 کہ اس کی معنی متبادر میں کسی طرح کا خلل پڑے علاوہ بران اگر ہم تسلیم ہی  
 کریں کہ ان لوگوں کی اختلاف سی معانی متعدد کلمہ توحید پہلے ہوتی ہیں  
 تو منتہی الامر یہ ہے کہ اگر ممکن خبر مقدر محذوف قرار دیا جائے تو کلمہ توحید  
 کی دلالت اتنی ہی امر ہوگی کہ کوئی الہ ممکن نہیں سوا اللہ کے اور اگر جو  
 مقدر لیا جاوے تو مدلول و سکا ہی قدر ہوگا کہ کوئی الہ موجود نہیں سوا اللہ  
 اور تقدیر اول میں کلمہ توحید وجود خدا پر دلالت نہ کریگا اور تقدیر ثانی میں  
 انشراح امکان غیر خدا پر دلالت نہ کریگا تو جب بھی کوئی مطلب ان سائل و  
 موجب کا نہیں نکل سکتا اور انحصار عبودیت بحق ذات جناب قدس الہی  
 میں اس حالت میں بھی ثابت ہوتا ہے اور یہ مدلول کلمہ توحید کا ایسا قطعی

ہی کہ کسی حال میں ولالت کلمہ توحید کی اوسپر نہیں مٹ سکتی اور جو احق  
 ان دونوں پیدا و پسند کئی ہیں کسی حالت میں نہیں پیدا ہوتی اور ہمہ آؤ  
 پڑسی طرح کلمہ توحید نہیں ولالت کرتا اگرچہ نفس الامر میں کلمہ توحید میں  
 ممکن ہرگز خبر مقدمہ نہیں اور مقدمہ راو سکی محض جیاد و غلط ہی بلکہ مذہب  
 حق یہ ہے کہ کوئی خبر مقدمہ مقدمہ نہیں اور اگر کوئی خبر مقدمہ فرض کیا  
 تو موجود ہوگی نہ کوئی اور او یہہ شکال محض نے بنایا وہی کہ موجود خبر  
 مقدمہ یعنی سی نفسی اسکان غیر اللہ نہیں حاصل ہوتی جیسا کہ اپنی مقام مرتبین  
 ہو ا پس سائل صاحب جو پوچھتی ہیں۔ معانی مختلفہ مفصلہ ذیل آئے  
 کلمہ توحید کی کون سی معنی صحیح اور قابل تصدیق ہیں اور اسکا جواب یہ ہے  
 کہ معنی صحیح وہی ایک معنی ہے جسکے طرف ذہن مجرّد استماع اس لفظ کے  
 منتقل ہر جاتا ہی اور فوراً وہ معنی طرف ذہن کے متبادر ہوتی ہی اور  
 اوسپر بقول امام رازی و بحر العلوم اہل سنت اجماع اہل لسان یکہ عقلاً  
 کا ہی اور سائل تی جو معانی متعدد وہ اس کلمہ کی قرار دئی ہیں اونکے  
 ترتیب و تقریر و تقسیم و تعیین میں متعدد و اغلاط سائل سی واقع ہوئے  
 ہیں اور ان اغلاط کا حال بیانات مابقی سے ظاہر ہو سکتا ہے  
 اور وہ معانی جو سائل نے قرار دئے ہیں  
 سکے سب سراسر غلط اور بی اصل ہیں اور ایک عام مقم جو ان کل متنا  
 میں موجود ہی یہ ہی کہ ان جملہ معانی میں آئے سے معبود و مطلق مراد لیا گیا  
 حالانکہ کلمہ توحید میں اللہ سی معبود بحق مراد ہی نہ معبود مطلق اور یا مر

سابقاً بیان ہو چکا کہ معنی صحیح کلمہ توحید ضرور مخالف عقیدہ مشرکین ہے  
 اسلیٰ کہ مشرکین کا عقیدہ یہ تھا کہ صفت انوہیت بمعنی معبودیت حق  
 مخصوص حق تعالیٰ کے ساتھ نہیں بلکہ اور چیزوں کی لئی ہی حاصل ہے  
 اور کلمہ توحید سی مراد یہی کہ یہ صفت مخصوص حق تعالیٰ کے لئی ہی  
 اور جن معانی کو سائل صحیح اور مؤید توحید وجودی اور عہد و ست بھی ہیں  
 وہ معانی بالکل باطل اور ہرگز کلمہ توحید سی مراد نہیں جس طرح سابقاً  
 ہی بیان کیا گیا اور آئندہ بھی اسکی تصریح کی جاوے گی اور سائل نے چونکہ حملہ  
 اوں احتمالات میں جنکا ذکر کیا ہے کہ کو بمعنی معبود بحق نہیں کیا ہے  
 حالانکہ کلمہ توحید میں بالقطع آہ بمعنی معبود بحق ہے تو جتنی احتمالات  
 سائل نے ذکر کی ہیں سب باطل و رکوی ہیں و نہیں ہی اس لائق نہیں کہ  
 اسکی تصدیق کی جاوے لیکن اوں احتمالات باطلہ یہ بھی جو اعتراضات سائل  
 کی ہیں و نہیں ہی اکثر اعتراضات باطل ہیں جیسا کہ آئندہ بتایا گیا جاوے گا  
 اور جو معنی صحیح کلمہ توحید کی ہی اوپر تو لوسی اعتراض سائل کا کسی طرح  
 عاید نہیں ہو سکتا اور بغرض توحید اس امر کی ضمنی و کلام میں نہیں  
 اس امر کا ذکر ہوتا رہیگا کہ جو شبہات و اعتراضات سائل کی ہیں وہ  
 شرعاً صحیح کلمہ توحید پر کسی طرح نہیں پہنچتا قولہ تفصیل کے  
 یہی ہے کہ لا الہ الا اللہ میں ایک سو پانچ احتمال ہیں۔ ایکوا بطل  
 عن قولہ۔ ایک سو پانچ احتمال کا ہونا لا الہ الا اللہ میں طرح باطل  
 ہی اسلیٰ کہ اگر احتمالات فاسدہ و باطلہ نکالی جاوے تو ایک سو پانچ ہی

کہیں زیادہ ہو جاوے گی اور اگر احتمالات صحیحہ مراد لئی جاوے تو ہر تعداد  
 سی کہیں کم ہیں بلکہ حق یہ ہے کہ کلمہ توحید کی ایک ہی معنی متعین ہے  
 اور سوا اسکی اور کوئی احتمال صحیح نہیں اور اس معنی صحیح پر سائل کا  
 کوئی اعتراض نہیں چل سکتا اسلئے کہ الہ سی مراد معبود بحق ہے اور مراد  
 کلمہ توحید سی یہ ہے کہ کوئی شئی متصف بصفات الوہیت نہیں بجز اللہ کے  
 اور اس میں کوئی شک نہیں کہ پہلے مخالف عقیدہ مشرکین ہی اور اس میں ہی  
 کوئی شک نہیں کہ یہ کسی قاعدہ نحوی کی مخالف نہیں اسلئے کہ منطقی عن غیر  
 بیان الہ کا مفہوم صرف ہی نہ الہ واجب اور الہ ممکن اور نہ الہ موجود  
 مطلق اور اگر تحقیق امام رازی پر بنا کر کیا دسی تو کوئی ضرورت کسی جہ سے  
 مستعد یعنی کی نہیں اور اگر جمہور سخاۃ کے طریقہ پر عمل کیا جاوے تو موجود  
 کو خبر لینا چاہئے اور بیانات آئندہ سی واضح ہو گا کہ جیسے شبہات  
 و اعتراضات سائل و مجیب کے بنسبت احتمالات مرقومہ او کی ہیں  
 ان میں سی کوئی اعتراض معنی صحیح کلمہ توحید پر نہیں ہو سکتا اور یہ بھی ظاہر ہو گا  
 کہ برخلاف اس معنی کے اور جو معانی ان سائل و مجیب کی نزدیک لایق  
 ترجیح قرار پائی ہیں وہ ہرگز مراد نہیں۔ **قولہ**۔ اس طے پر کہ  
 سی مراد یا الہ ممکن ہو گا یا الہ واجب یا الہ مطلق۔ الجواب عن قولہ  
 الہ سی مراد محض معبود بحق ہے اور حکم فی جواس سی متعلق ہوا ہے  
 تو محض اسکی مفہوم سی متعلق ہوا ہے اور وہ مفہوم نہ مقید بقید و احکام  
 ہی اور نہ مقید ساتھ قید ممکن کے اور نہ مقید ساتھ قید موجود کے ہے



جو واجب و ممکن دو کو شامل ہے پس اگر مطلق سی سائل کی یہ مراد ہی نہ  
ا کہہ سی مراد محض مفہوم لفظ الہ بلا قید دیگر کے ہو تو یہ شق مسلم ہے کہ  
الہ مطلق مراد ہی اور باقی شقوق ممنوع ہیں جیسا کہ سابقاً بیان ہوا  
اور اگر الہ مطلق سے الہ موجود مطلق مراد ہی جیسا کہ سائل مجیب کے کلام سی  
متبادر ہوتا ہے اور حالت اطلاق الہ میں ہی فید موجودیت او میں  
لگی ہوئی ہی اور مطلق سے موجود مطلق کہ جو قسم واجب ممکن کا ہے  
مراد ہے تو نینوشقین حصر کی ممنوع و بطل ہیں۔ قولہ۔۔۔  
کہ الہ کا اطلاق مطلق و واجب دونوں پر کلام الہی میں آیا ہے جسے  
اجعل الالهة الها واحداً من۔۔۔ الجواب عن قولہ  
اجعل الالهة الها واحداً یہ قول کفار کا ہی جسکو حق تعالیٰ  
نی نقل فرمایا ہی اور اگر تسلیم کر لیا جاوی کہ یہ ان ذوات موجودہ جو  
کفار کے نزدیک الہ تھے مشلق حکم میں اور مفعول بہ واقع ہو چکی ہیں  
تو اتسی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نفس الامر میں الہ ہوں یا اطلاق الہ کا  
اونپر درست ہو جیسا کہ سابقاً مفصل بیان ہو چکا ہی اور جب نفس الامر  
میں وہ الہ ہیں اور نہ اطلاق اس لفظ اونپر صحیح ہے اور حق تعالیٰ  
نی اونپر اطلاق لفظ الہ نہیں فرمایا بلکہ قول کفار کا نقل کیا ہی تو اس اطلاق  
پر جواز جانب کفار کی وقوع میں آیا اور نفس الامر میں وہ غیر معبود تیار  
کر کے کلمہ توحید میں الہ ہی الہ ممکن مراد نہیں لی سکتے۔ قولہ۔۔۔  
پس الہ میں تین احتمال ہیں۔ الجواب عن قولہ۔۔۔ ہرگز تین احتمال

بلکہ اس صرف ایک احتمال ہی اگر سطلاق سی محض مفہوم لفظ الہ مراد ہی  
 ورنہ ان تین احتمالوں میں سے کوئی بھی احتمال نہیں اور تینوں احتمال باطل  
 ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا۔ قول ہے۔ اور الامین دو احتمال ہیں  
 استثناء کا ہو گا یا بمعنی نیک کے یہ سب چھ احتمال ہوئی اور پھر تقدیر  
 خبر لا کی محذوف مانینگے یا نہ مانینگے الجواب عن قولہ۔ یہ غلط ہے  
 کہ ہر تقدیر خبر لا کی محذوف مانینگے یا نہ مانینگے اسلیٰ کہ جس تقدیر میں الہ  
 کو بمعنی خبر لینگے تو ضرور خبر محذوف مانینگے جیسا کہ سابقا بیان ہو چکا  
 پس بہت سی احتمالات جن میں الہ بمعنی غیر لیا گیا ہی اور خبر ہی مقدر  
 نیکنی ہی اسی بیان ہی باطل ہو گئی اور مکرراؤ کی بطلان کی تصریح کی  
 ساتھ بیان کرنیکی ضرورت نہ ہی قول ہے۔ اور ہر تقدیر محذوف  
 ہو نیکی خبر عام محذوف ہوگی یا خاص اگر عام محذوف ہو گئی شے  
 محذوف ہو گا یا سوہر وہیں تقدیر کلمہ کی لا الہ شے الا اللہ یا  
 لا الہ موجود الا اللہ ہوگی یہ بارہ احتمال ہر تقدیر حذف کے  
 الجواب عن قولہ بایل نے جمیع احتمالات میں لا کو تہرہ کا لا چونی  
 جنس کرتا ہی لیا ہی اور اس لائی صفت یہ ہی کہ یا تو وہ اپنی اسم کی باطل  
 نفی کرتا ہی یا اسم کی صفت کو نفی کرتا ہی جناب صدر الدین سیاحی  
 مدنی حدائق ندیہ میں لکھتی ہیں النوع الواجب من انواع النواصب لا  
 النافية للجنس ای جنس اسمہا ان مفرد المفرد او مستلزم  
 فتنی او جمعا فجمعا ومعنی نفی الجنس فالتثنية والجمع نفی عن شئ

وكل جمع ومخرج بالناقصة والناهيمة قائمها تختص بالمضارع  
 والناقصة فلا تعمل شيئاً بقوله للجنس النافية للوحدة و  
 المراد نفيها بقرينة المعنى ودلالة الجيت لا يشد عنه ضرورة  
 فخرجت النافية له احتياجاً لا قائمها تعمل عمل ليس كما مر تنبيه  
 قال صاحب الفوائد الضيائية وغيرها هذا العمل كالمحمول  
 على تقدير مضاف أي نافية لصفة الجنس فلا رجل قائم  
 لنفي القيام عن الرجل نفسه وتعقبه خصام الدين في حلال  
 فقال إن لا رجل يتقدير لا رجل موجود لنفي نفس الرجل  
 لا لنفي صفته والوجود والكان صفة لكن إذا نفي عن الشيء  
 يقال نفي الشيء ولا يقال نفي صفة الشيء إذ نفي الشيء ليس  
 نفي وجوده فنفي الصفة صار بمعنى نفي غير الوجود فلا كما  
 يكون لنفي صفة الشيء يكون لنفي الجنس فلو حمل قولهم لا  
 نفي الجنس على نفي صفة الجنس لم يتم التسمية فيما هو  
 لنفي الوجود ولو حمل على نفي الجنس لم يتم فيما هو لنفي صفته  
 فلا بد في التسمية من ملاحظة بعض الأفراد وح يعجز  
 العبارة على ظاهرها فلا حاجة إلى صرفها عنه انتقد  
 من كلام سمي ظاهر أي كالأمر نفي جنس كسبي اسم كوني كراهي  
 وكل صفت كواور جهان كوني عين اسم مراد هو تبي أي أوجو كسبي  
 كسبي كوني عين الشيء حسب مقصود هو تبي لا بذكر نفي وهو

عمل میں آتی ہے اسلئے کہ نفی شے اور نفی وجود شے دو نواہین  
 مساوی ہند گرہین اس سبب سے وہاں موجود کو خبر مفقہ نہیں  
 تو جہاں کہیں کہ موجود خبر مفقہ یا خبر ظاہر ہو وہاں مقصود نفی میں  
 اسم لا ہو گا نہ نفی صفت اسم لا۔ اب کلمہ توحید میں ملاحظہ کیجئے  
 کہ نفی کسی صفت کی اسم لا کی کہ الہ ہی کی طرح قطعاً مقصود و مطلوب  
 نہیں اور اسکی مقصود یہویشکا یہ دو نواہین و مجیب ہی کی طرح  
 دعویٰ نہیں کر سکتے بلکہ خود الہ کی کہ اسم لا ہی نفی مقصود سے تو  
 اب اگر موجود کو خبر محذوف مقدر مانینگے تو مراد یہ ہوگی کہ الہ غیر  
 کوئی چیز نہیں اور منفی محصل اور محیل باطل مثل شریک باری و جمیع  
 نقیضین اور سایر محالات کے ہے اور اگر شے کو یہی خبر محذوف  
 لینگے تو جب ہی مہی کلمہ توحید کی بحر سے اور کلمہ تکبیر سے کہ الہ  
 چیز نہیں عواللہ کے اور محکوم علیہ اسم لا ہو گا اور نفی شئیست و حق  
 اور اسم کا ہو گا نہ یہ کہ شے محکوم علیہ ہو۔ قولہ۔ بہر ان صورتوں  
 مستثنیٰ منہ یا موصوفہ شئی یا موجود کو قرار دیا جائیگا یا الہ کو مستثنیٰ  
 منہ یا موصوفہ کہیں گی یہ جو پیش احتمال ہوئی بر تقدیر حذف خبری  
 الجواب عن قولہ۔ جب الہ کو معنی غیر لینگے تو ضروری کہ خبر  
 بعد الہ اللہ کے لیاوی یا سایر مذہب یا مل منت فخر اللہ کی کوئی خبر  
 نہ ملے گی جاوی پس یہ نہیں ممکن کہ موجود اور شے محذوف کو موصوفہ  
 اور الہ اللہ کو معنی خدا اللہ صفت محذوف کی بیوں سے کہیں یا

بیان ہوا ضروری کہ جیسا کہ لایعنی غیر ہو تو اس کا موصوف با زہد نہ  
 محذوف و تقدرا و ہذا را ہی بنا بر مذہب صحیح مقصود یہ ہو تا ہے  
 کہ جو چیز مستثنیٰ منہ کی ایسی مثبت ہو وہ مستثنیٰ سے منفی کیجاوی اور جو چیز  
 کہ مستثنیٰ منہ سی منفی ہو وہ مستثنیٰ کے ایسی ثابت کیجاوی تو شئی اور موجود  
 شیطیح مستثنیٰ منہ نہیں ہو سکتی یا ان کہ مستثنیٰ منہ ہی اور ہو سکتا ہی  
 کہ لا الہ الا اللہ کو یعنی غیر اللہ صفت الہ کی لیون اور موصوف صنفہ ص کے  
 اسم لا کا ہو اور موجود غیر محذوف بعد لا الہ الا اللہ کے مقدر کیا  
 پس اس صورت صحیحہ اخیرہ پر فقیر یہ ہوگی کہ لا الہ الا اللہ جو شئی  
 نہ لا الہ موجود الا اللہ اسمی کہ لا الہ موجود الا اللہ کی تقدیر  
 اسی صورت میں ممکن ہی جس صورت میں کہ الہ مستثنیٰ منہ ہو نہ ہو  
 اور ممکن ہے کہ وہ فو تصور تو عنین غیر محذوف شئی کیجاوی پس صرف  
 یہ چار صورتیں صحیح تصور ہیں اور باقی جملہ صورتیں جو سبیل سے  
 بیان کی ہیں سب غلط ہیں اور شے یا موجود جو مقدر کیا جاوے گا تو  
 مقصود اوستی صرف و وضع انتفاء اسم لا ہو گا جیسا کہ بیان کیا گیا  
 نہ کوئی اور امر اور وہ کسی طرح مستثنیٰ منہ اور موصوف نہ ہو سکیگا کہ  
 جو معنی کلمہ تو حید کی بالقطع ثابت ہی ان مقدرات کا محذوف لینا ضروری  
 منافی حصول اس معنی کا کلمہ تو حید ہی ہی پس جو امر کہ منافی مدلول کلمہ  
 تو حید ہی وہ کسی طرح مفروض بغرض جائز نہیں ہو سکتا ۔ قولہ  
 پھر کلمہ لایعنی خبر کی اسم سی کر گیا موافق نحو کے یا نفی اسم کی خبر سی

مخالف نحو کے یہ اڑتا لیس احتمال عقلی ہو سکتا ہے۔  
 الجواب عن قولہ: یہ بیان نفس الامر میں نہ لگتی ہے۔  
 نہ نفی خبر کی اسم ہی بلکہ خود اسم منفی ہے اور یہی ہے کہ اس میں کوئی  
 محذوف جو لیتی ہیں تو مقصود اوستی ہی ہے کہ تم قضاۃ! تم پر یہ وجود  
 و تحقق سی ہونے کوئی اور امر جیسا کہ سابقا بیان پر چکا۔  
 اور چہ احتمال بر تقدیر عدم محذوف خبر کی تھی اور نہ یہ میں سے  
 جن میں احتمال کو نفی الا بمعنی غیر لیا گیا اور تین احتمال نہیں رہا کہ  
 موصوف بغیر اللہ منفی ہوگا یا صفت غیرت کی آگے سے نفی ہو گئی  
 تو وہ تین چہ ہو گئی۔ الجواب عن قولہ: بیانات با سبق سے  
 واضح ہوا کہ اگر خبر محذوف نہ لیجاوگی تو نہ صفت غیرت اللہ کے سے  
 منفی ہوگی نہ کہ موصوف بغیر اللہ منفی ہوگا اس لئے کہ جب خبر محذوف نہ  
 نہ مانی جاوے تو الا کو بمعنی غیر نہیں لی سکتی لیس ہم چہ احتمال سے  
 سب باطل ہیں۔ قولہ: پس بر تقدیر عدم محذوف خبر کی تو چہ  
 ہوئی اور بر تقدیر حذف کی اڑتا لیس کل ستاون ہوئی الجواب  
 عن قولہ: بیانات مانبق سی ظاہر ہی کہ یہ سب احتمالات  
 باطل ہیں اس لئے کہ ایک مادہ فساد ہر احتمال میں موجود ہے  
 اگر ایک جزو غلط جو ان سب احتمالات میں موجود ہی اور وہ یہ ہی کہ  
 الہ سے مراد معبود مطلق ہے ان احتمالات سی نکال ڈالا جاوے  
 اور علاوہ بر آن اور جو اسقام خاصہ بعض احتمالات میں ہیں اور ان کا

او پر ہو چکا ہی نکال ڈالی جاوین تو وہی بعض احتمالات صحیح ہونگے جنکے  
 تصحیح بعض جواب کی گئی۔ قولہ — جن نو احتمالون میں خبر لاخذہ  
 نہیں اونہیں سی چہہ میں نفی الہ کی کی ہے جو غیر اللہ ہی اور تین میں  
 نفی غیریت کی الہ ہے الجواب عن قولہ جس صورت میں کہ خبر لا  
 کی محذوف ہوگی تو الا استثنائہ ہوگا جیسا کہ بیان ہو چکا ہے یعنی غیر  
 تو ان نو احتمالون میں سی چہہ احتمال جنہیں الا یعنی غیر لیا گیا ہے اور  
 جنکی روسی سائل کی نزدیک لازم آتا ہے کہ یا الہ غیر اللہ منفی ہو  
 یا غیریت اللہ یا الہ منفی ہو یا بطل ہیں اور اگر الا بمعنی غیر ہو ہی تو  
 ہی غیریت اللہ یا الہ منفی نہیں ہو سکتی بلکہ منفی الہ غیر اللہ ہی ہوگا  
 تو سچملہ اون چہہ احتمال کے تین احتمال اس آہ سی بھی بطل ہیں اور  
 جن تین احتمال جنہیں الا کو استثنائہ لیا گیا ہے اونی نفی الہ غیر اللہ  
 کی نہیں لازم آتی بلکہ اولاً الہ مطلقاً منفی ہوتا ہی بعد اسکے عموم  
 نفی مخصوص ہوگی ایک فرد الہ کی مثبت ہوتی ہی اور باقی افراد منفی ہو ہی  
 جیسا کہ امام اہل سنت فخر الدین رازی کی عبارتہ سی جو سابقاً منقول ہوئی  
 واضح ہی ہیں در صورت محذوف ہونی خبر لا کی جتنے شقوق تردید تہ  
 اس مقام پر سائل نے بیان کی ہیں سب کے سب بطل ہیں۔ قولہ —  
 جن چہہ میں نفی الہ مستثنیٰ عنہ الہ کی یا نفی الہ غیر اللہ کی کی گئی ہے  
 نفس الامر سی تو مراد یا الہ ممکن کی نفی ہوگی یا الہ مطلق کی یا الہ واجب  
 الجواب عن قولہ مکرر بیان ہو چکا کہ اگر الہ مطلق سی مقصود نہ ہو

محض لفظ الہ ہے تو کلمہ توحید میں اولاً لفظی پھر اثبات الہ مطلق سے  
 متعلق ہوگا اور اگر الہ مطلق سی مراد الہ موجود مطلق اعنی الہ موجود  
 اعم من ان یکون واجباً او ممکناً مراد ہی تو ہم کہتی ہیں کہ متعلق لفظی  
 بیان صرف وہ مفہوم لفظ الہ ہے جس کے ساتھ کوئی دوسرا مفہوم لفظ  
 واجب ممکن اور موجود کا منضم نہیں اور تینو شقوق حصر کی جو سائل نے  
 بیان کئی ہیں باطل ہیں۔ قول ۱۔ اگر لفظی الہ ممکن یا الہ مطلق کے  
 کہہ نیکی تو غلط ہوگا اسلئے کہ الہ ممکنہ بھی نفس الامری میں موجود ہیں +  
 الجواب عن قولہ - الہ جمع ہی الہ کی اور الہ سے کلمہ توحید میں  
 مراد معبود بحق ہے نہ معبود مطلق اور الہ بمعنی معبود ہائی بحق ہرگز معبود نہیں  
 اور الہ غیر اللہ کے موجود نہ ہونیکا در حالیکہ الہ سی معبود ہائی بحق مراد  
 ہوں ان سائل و محیب کو ہی انکار نہیں اور یہ بیان ہو چکا کہ کلمہ توحید  
 لفظی الہ کی بمعنی معبود ہائی بحق کرتا ہی نہ بمعنی معبود ہائی مطلقہ کی اس  
 ممکنات موجود ہیں اور ان کو کفار الہ کہتی تھے یا کہتی ہیں لکن وہ  
 ممکنات و حقیقت الہ بمعنی معبود ہائی بحق نہیں ہیں انکی موجود ہونے  
 سی کیا ہوتا ہی کلمہ توحید کا مدلول تو یہ ہی کہ کوئی الہ بمعنی معبود ہائی  
 بحق سوا حق تعالیٰ کے موجود نہیں اور یہ صحیح ہی علاوہ برآن کلمہ توحید  
 میں کسی ذات معینہ جزئیہ یا ذوات کثیرہ متعینہ کی نہیں ہی بلکہ لفظی  
 الہ بمعنی معبود ہائی بحق ہے جو نہ خود غیبیہ موجود ہو سکتا ہی اور نہ  
 الہ بمعنی معبود ہائی کے وہ افراد جسکی حقیقت میں نہ مفہوم و نہ محل موجود



[illegible]

بعض تصویبات جملہ اشکالات سبب و اشکال کی یہی تصویب فرمائی  
 پس یہی اعتراض جو سائل پر کیا گیا اور ان پر یہی عائد ہوئی اور کوئی اشکال  
 اس اعتراض سے اوکڑ نہیں۔ قولہ۔ اور اگر نفی الہ واجب نہیں  
 اللہ یا الہ واجب غیر اللہ کی کریم کے تو کچھ فائدہ نہیں اسلیٰ کہ الہ و  
 جو غیر اللہ ہو وہ ہر امت لفظ الامر سی منفی ہی پس منفی کی نفی بیفائدہ  
 الجواب عن قولہ۔ قید واجب کی ایسی منفی میں ماخوذ نہیں بلکہ منفی  
 محض مفہوم لفظ الہ ہے اور مفہوم لفظ الہ کا معنی معبود و مطلق اللہ ہے  
 منحصر ہوتا متنازع فیہ تھا جیسا کہ سابقا بیان ہو چکا پس نفی بیفائدہ  
 نہ ہوئی اور جو شئی کہ نفس الامر میں منفی ہو یا بدیہہ منفی ہو جبکہ منفی ہو  
 اسکا متنازع فیہ ہو اور ایک گروہ عظیم اسکی ثبوت کا مدعی ہو تو  
 ایسی چیز کی نفی بیفائدہ نہ ہوگی بلکہ ضرور ہوگی یہ کہنا سائل کا مطلقاً  
 کہ منفی کی نفی بیفائدہ ہی غلط ہے اور اگر یہ کہلام غلط او نکاسلیم  
 یہی کر لیا جاویں تو جب یہی کوئی ہمارا ضرر نہیں اسلیٰ کہ ہم یہ نہیں کہتے  
 کہ منفی کلمہ قدحید معین الہ مقید بقید کو نہ واجب ہے پس اگر اس امر کا  
 منفی ہونا کچھ محل اشکال یہی ہو تو یہی اشکال سائل کا محض بجا تھا  
 علاوہ برآں یہ امر کہ ان بدیہی اور اتفاقی جمیع اہم ہی کہ واجب الوجود  
 ہی بلکہ یہ بھی مختلف فیہ ہی یہ مجیب سائل بوجہ اپنی کمی علم و اطلاع کے  
 اس امر سے آگاہ نہیں تصدیق اس بیان کی کلام محقق نصیر الدین طوسی کا  
 شرح اشارات سی سابقاً نقل ہو چکا۔ قولہ۔ دو سر کلمہ تو حید

رد عقیدہ مشرکین کے لئے وارد ہوا ہے اور اس تقدیر پر رد او کی عقیدہ  
 کا نہیں ہوا اور انکی نزدیک ہی آئے واجب جو غیر اللہ ہو نفس الامر میں موجود  
 نہیں جو الہ کہ غیر اللہ اور انکی نزدیک موجود ہیں وہ واجبہ نہیں ممکنہ ہیں  
 الجواب عن قولہ - یہ صحیح ہے کہ کلمہ توحید سی مقصود رد عقیدہ  
 مشرکین ہی اور اگرچہ مشرکین مکہ اپنی آلہ کو واجب الوجود نہ جانتی تھے  
 بلکہ اور اصناف مشرکین اپنے آلہ کو واجب الوجود نہ جانتی ہیں پس  
 یہ دعویٰ سائل کا کہ مشرکین کے نزدیک ہی آئے واجب جو غیر اللہ  
 ہو نفس الامر میں موجود نہیں علی الاطلاق باطل ہی اس لئے کہ انکی نزدیک  
 الہ واجب غیر اللہ نفس الامر میں موجود ہیں اور اگر اس امر پر تسلیم کیا  
 کہ مخالف خطایات قرآنیہ میں ہمیشہ مشرکین مکہ ہیں تو یہ بیان چوکا  
 کہ کلمہ توحید نفی الہ غیر اللہ کی نہیں کرتا اور کلمہ توحید کی معنی یہ نہیں ہے  
 کہ کوئی آلہ واجب الوجود غیر اللہ نہیں جیسا کہ جناب سائل سمجھی ہیں بلکہ  
 کلمہ توحید نفی اس بات کی کرتا ہے کہ معبود بحق سوائے حق تعالیٰ کے  
 نہیں خواہ واجب ہو یا ممکن اور اس طرح یہ عقیدہ مشرکین کی رد کلمہ توحید  
 سی بخوبی ہو گئی اس لئے کہ وہ کہتی تھیں کہ اور چیزیں ہی سوا حق تعالیٰ کے  
 معبود بحق ہیں اور ان سب امور کی توضیح بیانات سابقہ میں بھی ہو چکی  
 قولہ - ایسی ہی چیزیں تصور نہیں نفی غیریت کی کی گئی ہے تو  
 مراد اسے الہ ممکن یعنی یا مطلق یا واجب - الجواب عن قولہ -  
 اگر غیریت الہ کی ساتھ اللہ کی منفی ہوگی تو غیریت مفہوم محض الہ کی

منفی ہوگی نہ کسی اور شئی کی پس کلمہ توحید سی مراد یہ ہوگی کہ الہ یعنی  
 معبود بحق غیر اللہ نہیں جس طرح کہ کہا جاوی کہ خالق الارض و السموات  
 غیر اللہ نہیں اور یہ مدلول کلمہ توحید کا صحیح و مطابق الواقع ہوگا اس لئے  
 کہ سوا اللہ کی کوئی آلہ یعنی معبود بحق نہیں اور یہ کلام از قبیل تصرف  
 علی الموصوف ہوگا جیسا کہ سابقا بیان ہو چکا اور مزید اس کلام کا  
 اس امر کی طرف ہوگا کہ صفت الوہیت سوا اللہ کے کہہ سکے لی حال میں  
 اور اس معنی پر کلمہ توحید کی کوئی اعتراض سائل و مجیب وارد نہ ہو سکیگا  
 اور یہ تحقیق جو سائل فی کی ہی کہ الہی الہ واجب مراد ہوگا یا الہ ممکن  
 یا الہ مطلق تو یہ بیان ہو چکا کہ اگر مطلق سے مفہوم محض لفظ الہ مراد  
 ہی تو یہ شق متعین ہے اور در شقوق باقیماندہ باطل ہیں اور اگر مطلق  
 سی الہ موجود مراد ہی تو تینو شقوق حصر باطل ہیں۔ قولہ -  
 اگر الہ ممکن یا الہ مطلق سی نفی غیرتیت کی کریں گے تو عینیت مراد الہ  
 کی ساتھ اللہ کے لازم آویگی جو حاصل توحید وجودی اور ہمتی  
 الجواب عن قولہ - بمعنی معبود بحق نہ کوئی الہ ممکن اور نہ کوئی ممکن  
 الہ ہے جستی نفی غیرتیت کی کریں گی اور جب بجز اللہ کے کوئی الہ  
 بمعنی معبود بحق موجود ہی نہیں تو عینیت کسی ساتھ اللہ کی لازم آویگی محض  
 خام خیالی اور تصور محال ہی علاوہ برآن کلمہ توحید میں حکم ذات موجود  
 متعینہ ہی متعلق نہیں ہی بلکہ محض ایک مفہوم بہم کلی سنگریسی پس اگر الہ مطلق  
 سی سائل فی مفہوم لفظ الہ جس حیث ہو ہو مراد کیا ہی تو الہ مطلق سے

جب غیریت اللہ منتفی ہوگی تو شخص مفہوم لفظ الہ سے منفی ہوگی  
 پس جب بتایا کہ خالق السموات والارض کا مفہوم ساتھ مفہوم  
 اللہ کے باعتبار صداق متحرک ہی اوستی بلکہ مفہوم الہ بھی ساتھ  
 مفہوم لفظ اللہ کے باعتبار صداق متحرک ہوگا اور عینیت مفہوم  
 محض الہ کی اگر ساتھ اللہ کے لازم آوے گی تو کوئی ضرر نہیں  
 اس لئے کہ الہ کوئی موجود غیر اللہ نہیں جسکی عینیت کا لازم آنا  
 سزاور ہو بلکہ جو الہ ہے وہی اللہ ہے سو الیک الہ کے کہ وہ  
 اللہ ہے اور کوئی الہ موجود نہیں۔ قولہ۔ اور اگر الہ  
 واجب سی نفی غیریت کی کرشمے کے تو خلاف عقیدہ مشرکین  
 کے نہوگا اونکے نزدیک بھی الہ واجب غیر اللہ نہیں  
 الجواب عن قولہ۔ مشرکین میں بہت سے ترقے  
 ایسے ہیں کہ جنکی نزدیک الہ واجب غیر اللہ ہے جیسا کہ  
 اوپر بیان ہو چکا پس یہ کہنا سائل کا کہ مشرکین کے  
 نزدیک الہ واجب غیر اللہ نہیں صحیح نہوگا لکن اگر کسی  
 تسلیم بھی کر لیا جاوے تو جبکہ کلمہ توحید میں متعلق غنی  
 مقید بقید وجوب نہیں تو یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا  
 جیسا کہ مکرر بیان کیا گیا خلاصہ کلام یہ ہے کہ کلمہ توحید  
 کا مبدول یہ ہے کہ کوئی معبود بحق سوا اللہ کے نہیں اور مشرکین  
 کے نزدیک یہ امر غیر مسلم تھا کہ معبود بحق غیر خدا نہو اور

ماہین مفہوم اوقفا معبود و بقی کے اور حق تعالیٰ کے غیر مفہوم  
 ہو بلکہ اونکے نزدیک اور چیزیں بھی معبود و بقی تھیں  
 اگر کہانہ توحید کا یہاں یہ قرار دیا جاوے کہ مفہوم اوقفا  
 معبود و بقی ساتھ مفہوم اوقفا اللہ کے مستند ہے تو یہاں  
 خلاف حقیقت پیش کیا ہے کہ ان ضروریہوں کا پس اس تقدیر پرچہ اچھا نہیں  
 سائل نے کیا ہے وہ محض اطلاق اور مخالف تصور ہے۔ فقہاء  
 اور ائمہ الیہ ان چیزیں نہیں سمجھتے تھیں بلکہ یہی اوقفا تھے۔  
 کی کہ یہی کی گئی ہے الجواب کہ یہاں کہہ دینا کہ یہاں یہاں  
 بالکل باطل ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ کلمہ توحید میں شئی الہیہ  
 کی نفی ہے اس کے بجائے اس کے اوصاف کی طرح مستثنیٰ نہیں قرار دیا جاتا  
 جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔ قولہ۔ اونیہن ہی کہہ سہی مراد کہ  
 یا سلطان ہو گا تو معنی یہ ہوئے کہ کوئی الہ نہیں ہو بلکہ مطلق  
 کسی شئی کا نہیں سوائے اللہ کے یعنی ہر الہ اللہ ہی کا مستند ہے تو یہ  
 وجہ دی اور پھر اوستہ نازہ کیا۔ الجواب عن قولہ یہ حضرت  
 آپ کی غلط فہمی ہے اس کی کہ اوتانہ اگر شے کو خیر صفت دے تو الہیہ کو  
 اس کی صفت کی طرح نہیں لے سکتے کہ الہ یعنی غیر ہر الہ ہر الہ  
 مقدم کی صفت کہی نہیں پڑتا جیسا سابقا بیان ہو چکا تو شئی الہیہ  
 یعنی شئی کہ توحید کی بجز اس کے اور کچھ نہیں لے سکتے کہ الہیہ  
 کوئی چیز نہیں اور پھر پیر آخر کلمہ توحید ہی مراد ہوگی کہ بجز اللہ کے

الہ لاشی ہی اور نفی بیان دہی مفہوم لفظ الہ ہو گا نہ کوئی ذات ہو  
 خاصہ جیسے کفار اطلاق الہ کا کرتے تھے اسلئے کہ اگر لفظ الہ کو مشتق قرار  
 دین جیسا کہ مذہب ایک جماعت کا ہی تو صاف ظاہر ہی کہ اسکی ذات  
 کسی ذات مخصوصہ پر نہ حیثیت ہی ذات موجودہ متعینہ نہیں ہو  
 اگر اسکو اسم جنس لین تو جب یہی مفہوم اسکا ایک ذات ہے نہ تخریص  
 ہی اور سابقاً بحال توضیح بیان ہو چکا کہ نہ تو بیان الہ  
 ذات موجودہ کے خارج مراد ہیں نہ الہ سے معنی ہو  
 مطلق مراد سے نہ نفی سوا مفہوم لفظ کے اسکی کسی مصادق  
 سے متعلق ہی نہ بیان بحث حمل لفظ شئی سے اور الہ کے ہے بلکہ جیسا کہ  
 بیانات سابقہ ہی ظاہر ہو انفی مطلق اسم لائی بیان مقصود ہی اور  
 لفظ شئی کی تفسیر اولاً تو ناپسندیدہ ہی لکن اگر یہ لفظ تفسیر ہی  
 توجہ اصل عمل لا گا ہی وہ ہر حال میں باقی رہے گا اور جب نہ نفی اسم لا  
 بیان ہر حال واجب ہی تو خود اسکا متعلق نہیں ہونا پسندیدہ نہ ہو  
 کوئی صفت اسکی نفی کیجاوی جیسا کہ سابقاً مفصل بیان ہوا اور جب  
 خود اسم لا نفی ہوا تو بجز اسکے اور کوئی نفی اس کلام کے  
 قرار نہیں دے سکتے کہ سوا اللہ کے الہ متحقق و موجود نہیں  
 کوئی شئے نہیں نہ یہ کہ کوئی ایسی ذات جس پر اطلاق الہ کا  
 کیا جاتا ہے غیر اللہ نہیں علاوہ ہر آن اولاً کلمہ توحید میں

جبکہ الہ بمعنی معبود بحق ہے تو کوئی ذات خارج میں ایسی موجود  
 ہی نہیں جو الہ ہوا اور اسکی عینیت ساتھ اللہ کے لازم کو  
 ثانیاً کلمہ توحید میں خود الہ جو اسم لائے منہی ہی نفی عنہ  
 نہیں ہے تاکہ حکم بآلہ غیر اللہ اس کے منسلک ہوا اور  
 اور موجود کو جو خبر لیتے ہیں تو تصور اسکی ہی ہوتا ہی کہ شئییت  
 و وجود الہ غیر اللہ کا منفی ہے نہ یہ کہ الہ محکوم علیہ ہوا اور حکم بآلہ شئی  
 غیر اللہ اسکی منفی ہوا اور ان سب سے سو کی توضیح بیانات سابقہ میں ہو  
 ہی مزید تلخیص کلام اس بارہ میں یہ ہے کہ صورت ممکنہ جنکی تقدیر کلمہ توحید  
 میں ہو سکتی ہی چارہاں لا الہ الا اللہ موجود اور اس صورت میں  
 الا بمعنی غیر اور الہ موصوفہ ہی اور معنی یہ ہے کہ کوئی الہ غیر اللہ موجود  
 و متحقق نہیں پس الہ غیر اللہ اسم لا اور منفی ہے اور بضر نفی اسکی موجود  
 خبر تقدیر لیکن سبب جیسا کہ عصام الدین سہروردی کی کلام سی جو حدائق  
 ندیہ سی سابقاً منقول ہوا واضح ہے کہ لا الہ الا اللہ شئی اور سہروردی میں  
 الا بمعنی غیر اور الہ موصوفہ و منفی اسم لا ہی اور وہ لفظ الہ ہی و اسکی  
 شئییت منفی ہوئی ہی لا الہ موجود الا اللہ اور صورت میں  
 الہ مستثنیٰ اسنے اور اولاً و بعد الہ کا منفی اور بعد از ان عموم میں منفی ثبوت  
 کی ایک فرد کا بنما افراد الہ کے کہ وہ اللہ ہی وجود ثابت سادہ نام ہی اور  
 منفی وجود الہ ہی نفی تحقق محض و سکا مقصود ہی نہ نفی صفت وجود کی  
 اور نہ منت کی جیسا کہ عصام الدین نے بیان کیا ہی لا الہ شئی الا اللہ



اور یہ صورت میں ہی الہیہ صفت نہ ہوگی و متفقہ شہادت تحقق الہیہ اولاً  
 علی الاطلاق ہی پھر ایک فرد کی تحقق قرار دی گئی تھی اور آگے ہے  
 چاروں صورتوں میں معبود بحق مراد ہی جو ایک صفت مخصوصہ حق تعالیٰ کی  
 ہے کہ سوا اس کے اور کسی پر صادق نہیں آتی پس قطر الصفتہ علی الموصوف  
 واقع ہوا ہی بجز ان چار احتمال کے اور جنہی احتمالات سائل نے کہی ہیں  
 سب باطل ہیں اور ان چار احتمالوں میں کسی احتمال پر کوئی اعتراض  
 سائل مجیب کا وارد نہیں جیسا کہ بیانات ماضیہ و آتیہ سے  
 ظاہر ہے اور ان چاروں احتمالوں میں سے کسی احتمال کے  
 ساتھ عینیت حق تعالیٰ کی ساتھ کسی ایسی ذات کے جو غیر  
 اوسلی سے لازم نہیں آتی اور جب کہ کوئی ذات سوا  
 اس کے متصف بصفة الوہیۃ بمعنی معبود بحق نہیں ہے تو  
 کسی حالت میں اوسکی ذات کی عینیت ساتھ کسی ایسی ذات کے  
 جو سوا اوسکی ہو ممکن نہیں۔ قولہ۔ اور اگر الہ واجب اور قادر  
 یہ ہونگے کہ کوئی الہ واجب مصادق کسی شئی کا نہیں ہوا اللہ تعالیٰ جو  
 الہ واجب فرض کیا جاوی وہ مصادق اللہ کا ہے تو مخالف عقیدہ  
 مشرکین کی نہوا۔ الجواب عن قولہ۔ مکرر بیان ہوا کہ حق  
 کاملہ توحید میں مفہوم محض سی الہیہ متعاقب ہی اور ساتھ مفہوم لفظ  
 الہ کے داخل کہ مفہوم لفظ الہ مقب بلفظ مفہوم واجب ہوا متعلق

نہیں ہے تو آپ کا اعتراض اصل نفی سی ہے لفظ باطل ہی علاوہ ان  
 یہ دعویٰ ہی اچکا باطل ہی کہ مشرکین کے نزدیک الہ واجب الوجود  
 تعالٰیہ نہیں بلکہ یہ دونوں ایک ہیں جیسا کہ سابقہ فصل بیان ہوا پس اگر  
 کلمہ توحید سی بالضرر من یہ مراد ہو کہ الہ واجب غیر اللہ نہیں تو جہت ہی  
 کلمہ توحید سی عقیدہ مشرکین رو ہو گا اس لئے کہ بہت سی مشرکین الہ  
 واجب غیر اللہ کو جانتی ہیں جیسا کہ بیان کیا گیا تو یہ ہی سمجھنا آپ کا  
 غلط ہے کہ اگر یہ مراد کلمہ توحید کی قرار دیا جوی تو عقیدہ مشرکین  
 رو نہ ہو گا بلکہ اس صورت میں عقیدہ بعض مشرکین کلمہ توحید سی رو  
 ہو جائیگا لکن یہاں نفی عقیدہ بعض مشرکین کلمہ توحید سی مقصود نہیں ہے  
 بلکہ کل مشرکین کے عقیدہ کو کلمہ توحید رو کرنا ہی اس لئے کہ الہ سی یہاں  
 مراد عبود و بحق ہے اور کل مشرکین کی نزدیک عبود و بحق کا مختصر ہونا  
 ذات ہیں حقیقت الٰہی کے غیر مسلم ہی بلکہ انکی نزدیک و پر ہی چیزیں عبود  
 بحق ہیں پس کسی صورت سی کلمہ توحید معنی صحیح پر یہ اعتراض آپ کا  
 چسپان نہیں ہوتا کہ وہ مخالفت عقیدہ مشرکین نہیں ہی۔ قولہ  
 اور چہ میں او نہیں سے برعکس اول کے نفی الہ کی شئی الا اللہ سی کی نہ  
 تو انہیں ہی الہ سی مراد اگر الہ ممکن یا الہ مطلق ہو تو معنی یہ ہو سکے  
 کہ کوئی شئی سوا ہی اللہ کی مصداق الہ ممکن یا الہ مطلق کا نہیں یعنی اللہ  
 ہی مصداق الہ ممکن یا الہ مطلق کا ہی اور یہ کذب محض ہی اس لئے کہ اللہ  
 ہرگز مصداق الہ ممکن کا نہیں۔ الجواب عن قولہ۔ یہ احتمالات

اگرچہ باطل بین اور سب آپ کی غلط فہمی سے پیدا ہوئی ہیں اور سب  
 باطل ہوتی ہیں ہمارا کوئی ضرر نہیں اور بیانات ماضیہ سی اور سب  
 بطلان ظاہر ہو سکتا ہی لیکن خاص یہ قضیہ کہ آلہ کوئی شی سو  
 کی نہیں ہی صحیح ہے اور ممکن اور واجب کی قید لگانا اور بین باطل ہے  
 بلکہ اس قضیہ سی مراد یہ ہے کہ مفہوم لفظ آلہ منحصر اللہ ہی میں ہے  
 اور اس میں کوئی شک نہیں اور یہ جمایل فی کہا ہے کہ مطلق ممکن کو  
 بھی شامل ہی یہ محض غلط فہمی کے لئے کہ لفظ آلہ جب مطلق ہوگی کسی  
 قید کی ساتھ مقید نہ ہوگی تو وہ کسی ذات معینہ پر دلالت نہ کرے گی جیسا  
 شان نکرات کی ہی اور آلہ کے نکرہ ہوتی ہیں کسی شخص کو کوئی شک  
 نہیں ہو سکتا اور جب مفہوم لفظ آلہ منفعی ہو تو اس کا مفہم ہونا اور  
 صورت میں ثابت و مستحق ہو جاوے گا جب کوئی ذات متصف بصفت  
 الوہیت نہ ہو اور اس میں کوئی شک نہیں کہ کوئی ذات جب نہ ذات  
 الہی کے متصف بصفت الوہیت یعنی معبودیت بحق نہیں لیکن یہاں  
 سی فہم و فراست جناب سائل کی معلوم ہو سکتی ہی کہ آپ فرماتی ہیں  
 کہ اللہ ہرگز مصداق آلہ ممکن کا نہیں اور یہ کذب محض ہے اور یہ نہیں ہے  
 کہ ہر چند کہ یہ بات بیشک کذب محض ہی لیکن اس بات کا کذب ہونا لازم  
 اسکا ہی کہ سائل و راوی کی سب ہم مذہب لوگ کاذب ہوں گے  
 کہ مصداق آلہ ممکن کذب معبود نامی کفار یا کل موجودات میں اس کی سب  
 ہرگز اور نہ وہ ممکن نہ ہو سکتا کہ محیب نے بیان کیا ہی آلہ بین و بین

موجب فی کمال تصریح بیان کیا ہے کہ عالم میں جو جسکا عبودیت دینی ہے  
 عبودیت اور حب یہ سب ہمہ جوان سایل و موجب کی نزدیک الہ  
 ممکن ہیں اللہ تعالیٰ اور غیر اللہ تعالیٰ میں تو دینی اللہ العیاذ باللہ  
 من ذلک بقول مصداق الہ ممکن کا انکی نزدیک لامحالہ ہی حالانکہ  
 سایل کی نزدیک یہ کذب ہی اور یہ عین ان لوگون کا نہ لازم  
 بلکہ مستفید ہی پس ان لوگون کا کاذب ہونا لازم آتا ہے اور موجب حب  
 کی دانشوری سایل سی زیادہ تر ظاہر ہوتی ہے کہ باوصف اس  
 امر کے کہ ان امور کی تصریح او نہیں کی کلام میں زیادہ ہی ذہن  
 فی بحر احتمالات پسندیدہ خود کے اور احتمالات باقیماندہ پر جو  
 اعتراضات کہ سایل فی کئے ہیں ان سب اعتراضات کی تصویب  
 فرمائی ہے پس ضمناً اس کلام کی یہی تصویب او کی طرف سے  
 وقوع میں آئی حالانکہ اس کلام سے خود او نہیں کا کاذب ہونا لازم  
 آتا ہے لکن انکو کچھ نتیجہ پر لپٹا ان افعال متناقضہ کے کہی نظر  
 نہویں۔ قولہ۔ اور اگر مراد الہ واجب ہو تو معنی یہ ہوئے  
 کہ کوئی شے سوا اللہ کے مصداق الہ واجب کا نہیں تو مخالف حقیقت  
 مشرکین نہوا الجواب عن قولہ۔ یہ کلام ہی دو طرح باطل ہے  
 اسلی کہ اول تو مفہوم لفظ الہ جو منفی ہے او سمین قید واجب کی ضمن  
 اور اشکال سایل مبنی اس بات پر ہی کہ وہ مقید باین قید ہوا اور دوسرے  
 یہ کہ یہ بات کہ کوئی شے سوا اللہ کے مصداق الہ واجب کا نہیں

حقیقت ہر شے ممکن ہی ہے اس لئے کہ ہر شے ممکن ہر شے ہی ممکن ہو  
 جو غیر اللہ میں مصداق الہ واجب کا جانتے ہیں جیسا کہ بیان ہو چکا  
 - قولہ - اور چہ بین او نہیں سے نفی شئی کی اللہ الا اللہ ہے  
 نہ پھر الہ سے خواہ ممکن مراد ہو یا طلق یا واجب سے تقدیر یعنی یہ ہے  
 کہ کوئی الہ سوا الہی اللہ کے مصداق شے کا نہیں یہ بھی غلط ہے  
 کہ وہ اس طرح کہ الہ کیسا ہی ہو مصداق شئی کا نہ ہو یہ الجواب  
 - قولہ - یہ بیان ہو چکا ہے کہ اگر وہ شے ممکن ہو تو یہ شے ممکن ہو  
 ہو مراد نفی شئییت مفہوم نہ تھا کہ ہو گی نفی شئییت یا الہی حقیقت کی حسیں  
 ہر اس لئے طلاق الہ کا ہو تا ہے نہیں کہ اللہ شئی الا اللہ سے مراد یہ ہو  
 کہ معواذ اللہ کی الہ کوئی شئی نہیں اور اپنے سے مراد معبود بحق ہی و الہ  
 کو کل شک و در شکاں پیش نہیں ہو سکتا کہ بجز اللہ کی کوئی معبود  
 نہیں اور معبود بحق بجز اللہ کی کوئی شے نہیں بلکہ لاشئی اور مانع ہی  
 لیکن یہ کلام بھی سائل کا سنا نہیں اور نہ انی سائل اور محیب و فو کی عقائد  
 اور مذہب کی ہی اس لئے کہ اگر نیز و یک غیر اللہ نہیں اور جب یہ موجود  
 نہیں اور شئی کا اطلاق بنا بر غایت احتمال و ہر شے مراد اس سے ہو و یہ ہے  
 نہ غیر یہ جو دہر پس غیر اللہ کوئی شئی نہیں اور ایسی حالت میں کہ غیر اللہ  
 مصداق شئی کا کہاں ہی وہ تو لاشئی اور حکم سطرین ہی پس سائل  
 یہ کلام خود مخالف و متناقض اپنی مذہب کے ادوار کا اور جیسے ہم نے  
 کلام کی جو متناقض و فکی مذہب کے ہی بعض تصدیق کے کلام سائل کو

کر دی پس بیان سی ہی فیہم عقل ان دو فوہز گوار و نکالنا ہر ہو سکتا ہی  
 کہ اپنی مذہب کو ہی آپ خود نہیں سمجھتے اور خلاف دینی مذہب کے  
 آپ ہی ایسی دعاوی کرتے ہیں جن سی بطلان او کی مذہب کو خود بخود  
 لازم آتا ہی اور اس عقل و دانش پر کل علماء اسلام بلکہ جمہور اہل سان  
 بلکہ جمہور عقلاء امام کا تخطیہ فرماتی ہیں اور اس اعتراض سی ہتھار  
 ساتھ اس امر کے کہ مقصود ہمارا الزام ہی ان سابل مجیب گوشت  
 نہیں سلی کہہیں او نہوں فی اپنی کلام کو الزام یہی نہیں کیا ہی  
 اور نفس الامر میں الزام عام بھی نہیں لے سکتے کہ الزام صرف اس امر پر  
 مبنی ہو سکتا ہی کہ آپ سی کلمہ توحید میں معبود مطلق مرا ہو حالانکہ یہ  
 باطل ہے اور کلمہ توحید میں آپ سے معبود بحق مراد ہی۔ قولہ  
 اور یہ میں او نہیں سی اسکی برعکس نفی الہ الا اللہ کی شے سے کی ہی  
 تو معنی یہ ہوئی کہ کوئی شے معدون کسی الہ کا نہیں ہوا اللہ کے  
 یعنی ہر شے مصداق اللہ ہی کا ہی تو پھر ہمہ اوست ہو گیا الجواب  
 عن قولہ۔ یہ تو کثر بیان ہو چکا کہ جتنے احتمالات سابل نے  
 کی او نہیں سے اکثر باطل ہیں اور منجملہ اونکے بھی حتمال ہی ہیں  
 تو اونکے باطل ہونی میں تو کوئی شک نہیں اسلئے کہ کلمہ توحید میں  
 کسی طرح شیء محکوم علیہ اور حکم باتہ غیر اللہ سی سلب نہیں ہی بلکہ ضرور  
 ہی کہ جب شے کو مقدر لیں تو اسکو صرف سلب اور جزو محکوم بقدر  
 اور ایسی حالت میں کسی طرح کلمہ توحید سی یہ معنی حاصل نہیں ہو سکتے

حواس میں فی بیان کئی بلکہ استفادہ میں معنی کا کلمہ توحید سی ہر حال میں  
 غلط اور باطل اور مثل اسکی ہی کہ کوئی شخص کہی کہ لا الہ الا اللہ کی معنی  
 یہ ہی کہ لات و عزمی الہ و معبود بحق ہیں۔ قَوْلُهُ — اور چہ میں  
 او نہیں سی نفی موجود الا اللہ کی الہ سے کی ہی پھر اگر الہ سی الہ ممکن  
 یا الہ مطلق مراد ہوگا تو معنی یہ ہوگی کہ کوئی الہ ممکن ہو یا مطلق موجود  
 سوائے اللہ کی تو یہ غلط ہی اس واسطے کہ الہ ممکنہ بھی موجود نہیں بلکہ  
 الْحَوَاب عَنْ قَوْلِهِ — لَا إِلَهَ مَوْجُودٌ إِلَّا اللَّهُ کی معنی یہ ہی کہ کوئی  
 ایسی چیز کہ جو معبود بحق ہو موجود نہیں سوائے اللہ کے اور نفی یہاں  
 محض مفہوم الہ ہی نہ کوئی ذات موجودہ اور جن چیزوں کو کہ سائل نے  
 الہ ممکنہ کہا ہی وہ اگرچہ موجود اور ممکن ہیں لیکن الہ بمعنی معبود بحق نہیں  
 پس الہ بمعنی معبود بحق موجود نہیں ہی سوائے اللہ کے اسچین کوئی شک  
 نہیں اور سائل کا اعتراض و امروں پر یہی ہی ایک تو یہ کہ الہ سی معبود  
 اعم مراد لیا جاوے دوسری یہ کہ متعلق نفی وہ ذات لیجاوے جس پر  
 مفہوم لفظ الہ صادق تا ہی و یہ وہ باتیں باطل ہیں جیسا کہ مکرر  
 بیان ہوا پس اعتراض سائل کا باطل ہے علاوہ برآن یہ دعویٰ سائل کا  
 کہ الہ ممکنہ موجود ہیں جس طرح کہ نفس الامر کی خلافندی سلی کہ الہ چھٹی نفی  
 کلمہ توحید سی لازم آتی ہے اور وہ معبود دائمی بحق نہیں نفس الامر میں چھٹی  
 نہیں بلکہ حقیقہ الوجود ہیں۔ خود سائل و مجیب کے مذہب کے بھی خلاف  
 یہی سلی کہ ان کے نزدیک بجز اللہ کی کوئی شئی موجود نہیں لیکن یہ فہم عقل

ساری کے تھے کہ اس امر کو نہ سمجھتے کہ میں جو کہتا ہوں وہ نہ الزامات  
 ہی اور نہ تحقیقات اور نہ میری رسوم میں صحیح ہے اور مجیب کے فہم کو بھی  
 دیکھنا چاہی کہ وہ بھی نہ سمجھے کہ اس کا اسم کی تصویب مستلزم اولیٰ ہے  
 کی تکذیب کی ہوتی ہے پس حال ان حضرات کا ہی کہ ہر جگہ کلام اللہ  
 و تنہافت ادا فرماتی ہیں اور کچھ نہیں سمجھتے۔ قولہ۔ اور اگرچہ  
 مراد ہو تو معنی یہ ہوئی کہ کوئی آلہ واجب نہیں سوائے اللہ کے۔ یہ  
 مخالف عقیدہ مشرکین نہیں۔ الجواب عن قولہ۔ مگر یہ ایسا  
 بیان ہو چکا کہ کلمہ توحید میں نفی محض مفہوم آلہ یعنی معبود و یکتا ہے  
 واجب کی قید نہیں اور یہ بات کہ کوئی معبود بحق سوا اللہ کے نہ  
 نہیں بیشک مخالف عقیدہ جملہ مشرکین ہے پس اعتراض کیا کہ  
 باطل ہی علاوہ بڑن یہ بھی غلط ہی کہ یہ قول کہ سوا اللہ کے کوئی آلہ  
 واجب نہیں مخالف عقیدہ مشرکین نہیں ہے اسلئے کہ بہت سی مشرکین  
 غیر اللہ کو آلہ واجب جانتی ہیں جیسا کہ سابقاً بیان ہو چکا۔ قولہ  
 اور چھ میں ان میں سے برعکس اسلئے نفی آلہ کی موجودات اللہ ہی کی  
 تو معنی یہ ہوئی کہ کوئی موجود سوائے اللہ کے مصداق آلہ کا نہیں  
 پیر اگر آلہ سے مراد آلہ ممکن یا مطلق ہو تو غلط ہی اسلئے کہ بعض موجود  
 مصداق آلہ ممکن کی ہیں الجواب عن قولہ۔ اگر کلام ساری  
 میں آلہ مطلق سے مراد مفہوم محض آلہ بلا کسی قید کی ہی تو مکرر بیان ہوا  
 کہ آلہ ہی مراد آلہ مطلق ہی اور نہ کوئی آلہ مطلق سوا اللہ کے



اور نہ کوئی آلہ ممکن ہو اللہ کے موجود ہی اور نہ کوئی ممکن آلہ ہے اور نہ کوئی موجود بجز اللہ کے مصداق آلہ کا ہی نہ آلہ مطلق نہ آلہ ممکن اس لئے کہ آلہ سی کلمہ تو حید میں مراد معبود بحق ہے اور سوا حق تعالیٰ کے کو معبود بحق نہیں ہیں یہ اعتراض جو سائل نے یہاں کیا یہی معنی کلمہ تو پر عائد نہیں اس لئے کہ کوئی موجود سوا حق تعالیٰ کے مصداق آلہ مطلقاً نہیں ہے اور قید ممکن کی آلہ میں ماخوذ نہیں اور آلہ سے مراد معبود بحق ہے جیسا کہ مکرر بیان ہو چکا لیکن یہ کلام بھی سائل کا خلاف مقتداً متل و مجہب ہی اس لئے کہ اولیٰ نزدیک کوئی آلہ ممکن موجود نہیں صرف آلہ واجب موجود ہی ہیں یہاں سی بھی عالی فہمی و بیدار مغزی مان و نو نیز گواہ کی جنہیں سی ایک فی اس کلام کو ادا کیا اور دوسری نے اس کی تصبوہ کی ظاہر ہے۔ قولہ۔ اور اگر مراد آلہ واجب ہو تو مخالف عقیدہ مشرکین نہیں۔ الجواب عن قولہ۔ آلہ منفی میں قید وجوب کی نہیں ہے جیسا کہ مفصل بیان ہوا پس یہ شق خود ہی باطل ہے اور اعتراض بھی سائل کا اس شق پر قطع نظر اس کی اصل کے باطل ہونے کی بنا پر ہی اس لئے کہ آلہ واجب کا غیر اللہ نہ ہوتا بہت سی مشرکین کی نزدیک باطل ہے قولہ۔ اور چہ میں انہیں نفی موجود کی الا اللہ سی کی ہی پر اگر مراد آلہ سی آلہ ممکن ہو یا مطلق تو غلط ہی کہ سوا علی کہ آلہ ممکنہ موجود ہیں سوا اللہ کے الجواب عن قولہ۔ جبکہ آلہ سے کلمہ تو حید میں جنود مراد ہے اور کوئی ممکن آلہ بمعنی معبود بحق نہیں تو نہ ممکنات آلہ ہیں اور

نہ الہیہ ممکنہ موجود ہیں بلکہ کوئی ممکن الہ نہیں اور کوئی آلہ ممکنہ موجود  
 نہیں ہیں یہ اعتراض سائل کا سنی صحیح کلمہ توحید پر عاید نہیں اور اگر فرمود  
 بطلان پر سائل کے عاید ہو تو ہمارا کوئی ضرر نہیں ہے نہ کلام سکالہ سے  
 سائل کے ایک بڑا اعتراض پہ سائل پر وہی سائل پر وہی سائل پر وہی سائل پر وہی  
 کلمات سابقہ سی عاید ہوا تھا اور وہ یہ ہے کہ یہ بیان سائل کا  
 کہ الہیہ ممکنہ سوا اللہ کے موجود ہیں مخالف مقتدا فی اور مجیب کے ہے  
 اسلی کہ ان دونوں کی نزدیک سوا اللہ کے کوئی موجود نہیں ہے الہیہ  
 ممکنہ کہاں سی موجود ہو سکتی ہیں یہ ایک اور سائل میں مثل تھا  
 سابقہ اپنی تصدیق کی ساتھ سائل سی ظاہر ہوا اور سی تناقض کا ارتکاب  
 مجیب فی نہیں ہے یہی مقصود کلام سائل کیا۔ قولہ۔ اور اگر الہ  
 واجب مراد ہو تو مخالف عقیدہ مشرکین کے نہیں جیسا کہ مکرر گذرا  
 الجواب عن قولہ۔ یہ مکرر بیان ہو چکا کہ منفی الہ واجب نہیں بلکہ  
 محض مقبوض علیہ الہ اور یہ ہی مکرر بیان ہو چکا کہ حصہ وجود ہو سکتا  
 ذات جناب ہامی میں مخالف عقیدہ بعض مشرکین سے پس منوط طرح  
 بیان سائل کا غلط ہے۔ قولہ۔ اور چہ میں او نہیں سی پر عین  
 اسکی نفی الہ الا اللہ کی موجود سی کی ہے یعنی کوئی موجود مصداق کسی  
 الہ کا نہیں سوا اللہ کے تو پھر یہ دست ہو گیا۔ الجواب عن قولہ  
 یہ احتمالات ہی بالکل غلط ہیں اسلئے کہ مثل شئی کے موجود الہ توحید  
 میں مقدر دیا جاوے گا تو یہ سورہ صرف سلب و حرز و محکم ہو گا محکم علیہ

کسی طرح نہ ہوگا جیسا کہ شئی کی نسبت سابقاً بیان کیا گیا پس ہمہ اوست  
کلمہ توحید کسی طرح مستلزم نہیں ہو سکتا اور سائل و مجیب کی مجھ آرزو کہ  
کلمہ توحید سی ہمہ اوست ثابت ہو کہی ممکن الحصول نہیں۔ قولہ  
اور اگر خبر خاص محذوف کریں تو حسب قرینہ عرف مستحق لاطلاق الالہ  
محذوف ہوگا۔ الجواب عنی قولہ۔ اول تو کوئی ضرورت  
خبر کی محذوف یعنی کی نہیں ہے جیسا کہ امام رازی کی بیان سی باقی  
میں واضح ہوا دوسری اگر خبر بھی محذوف مانی جاوی تو کوئی ضرورت  
خبر خاص کے محذوف یعنی کی نہیں خبر عام کا محذوف لینا کافی ہے  
پس جو کچھ کہ یہاں سی سائل فی بیان کیا ہی سب محض سکا اور فضول  
امور کا ایراؤ ہے اور کوئی ضرورت او کی کلام کی جو بیان سی شروع  
ر ذکر نیکی نہیں ہی اسقدر اوسکا جواب کافی ہے کہ خبر خاص محذوف  
مانشی کی ضرورت نہیں لکن اگر خبر خاص ہی محذوف لجاوئی تو بھی  
یہ امر ہر طرح ضرور ہی کہ الہ یعنی معبود بحق یا جاوی پس اگر مستحق لاطلاق  
اسم الالہ کو خبر مقدر قرار دیں اور الہ کو بمعنی معبود مطلق لین تو یہ تقدیر  
بالضرور اور قطعاً غلط ہوگی اسلئے کہ یہ امر قطعاً ہے کہ کلمہ توحید میں الہ  
سی معنی معبود بحق مراد ہی نہ معنی معبود مطلق اور کسی عالم فی جہان اب  
راقم کو اطلاع ہی ایسا نہیں کیا کہ مستحق لاطلاق اسم الالہ کو خبر مقدر لیا  
اور نہ کسی عالم سی یہ امر ممکن ہے کہ ایسا کہی ایسی تخیلات صرف وہ لوگو کو  
بعوتی ہیں جنکی فہم کی صحت اور علم کا حصول او کی لئی غیر معلوم بلکہ عدم اوسکا

معلوم ہے۔ قولہ۔ جیسی لافنی الاعلیٰ میں مستحق لاطلاق لافنی  
 اور لاسیف کا ذوالفقار میں مستحق لاطلاق لاسیف کا ہی احتمال  
 بحسب عرف ہی مبالغہ۔ الجواب عن قولہ۔ لا الہ الا اللہ  
 اور لاسیف کا ذوالفقار ولا فنی الاعلیٰ میں بہت بڑا فرق  
 واضح ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی الہ نہیں سوا حق تعالیٰ کی یہ ایک لفظ ہے  
 کہ اگر سے ظاہر رہتی رہی تو مطابق واقع ہے اور خلاف واقع نہیں ہے  
 کہ حقیقت کوئی الہ معنی معبود حق نہیں ہے سوا اللہ کے اور لافنی  
 الاعلیٰ اور لاسیف کا ذوالفقار کا مدلول ظاہری خلاف واقع  
 کی ہی سہی کہ سوا اعلیٰ علیہ السلام کی اور فنی کا وجود متحقق اور سوا ذوالفقار  
 کے اور سیف کا وجود متحقق ہے تو چونکہ وہ ان مدلول ظاہری خلاف  
 واقع ہی بابت کلام اپنی معنی ظاہری سے معدول مصروف ہو گا اور  
 ضرورت صرف کی وہ ان معنی ظاہری سے متحقق ہے بخلاف کلام لا الہ  
 الا اللہ کی کہ اس میں کوئی ضرورت صرف لفظی معنی حقیقی سے نہیں ملے  
 وہ ان کلام مبالغہ بابت محمول کیا جاوے گا کہ ضرورت اس امر کی ہے کہ  
 جو کہ کوئی ضرورت نہیں کلام مبالغہ یہ محمول نہ ہو گا اور یہ عام قاعدہ ہے  
 کہ کلام حقیقت سے طرف مجاز کی اور ظاہری طرف غیر ظاہری کی ایسی ہے  
 جس میں ضرورت کی کتب میں کوئی ضرورت صرف کی ہے اور نہ ہی کوئی  
 ضرورت کلام ہی حقیقت اور ظاہری میں نہ ہو گا اور لافنی الاعلیٰ  
 مبالغہ کی ضرورت اور ظاہری اور نہ ہی کوئی ضرورت کلام ہی حقیقت

مصرف ہو جائے یا کر ہی اور الاحقیقہ باقی ہی نہ ہی کی سو اجازت کے بھی ح  
اگر ایک کلام سی خلاف معنی ظاہر مراد ہو تو یہ نہیں لازم آیا کہ ہر کلام سے  
خلاف معنی ظاہر مراد لیا جاوے والا لازم آوے گا کہ کوئی کلام اپنے معنی  
ظاہر پر کبھی محمول نہ ہو ورنہ قطعاً باطل ہی پس اگر لافنی کلام ہے اور لافنی  
الاذوالفقار میں جن کلام علی المبالغہ ہو تو یہ ضرور نہیں کہ الہ کا  
اللہ میں بھی کلام کو سبالغہ پر حمل کیجئے بلکہ بدون داعی و صارف کسی کلام  
کا حمل سبالغہ پر درست نہیں اور جب تک کہ صارف قوی ہو جو وہ ہو  
کلام اپنی معنی ظاہری پر بالقطع محمول رہے گا اور سبالغہ پر کسی طرح محمول  
نہو گا پس لا الہ الا اللہ کے معنی یہ قرار دینا کہ کوئی خیر سبھی اطلاق  
اسم الہ کی سبالغہ نہیں ہی سو اللہ کے ہرگز کسی طرح درست نہیں اور  
قطعاً باطل ہی۔ قولہ۔ یعنی کوئی الہ سوائے اللہ کے لائق الہ نہیں  
کی نہیں اور کوئی فنی سوائے علی کے لائق فنی کہنے کی نہیں اور کوئی  
سیف سوائے ذوالفقار کے لائق سیف کہنے کی نہیں اس تقدیر پر  
بھی اگر چہ اڑتا نہیں احتمال کلمہ میں تصور میں اسطور پر کہ اس تقدیر پر  
سستی اس نہ یا موصوف الہ ہو گا یا مستحق پس بارہ احتمال ہوئی پہنچی اسم  
کی خبری کرنگی یا نفی خبری اسم سی پس جو میں ہوئی پہنچی سبالغہ ہوگی  
یا حقیقہ پس اڑتا نہیں ہوئے مگر موافق نحو کے اور حرف کی جہ میں نہیں  
نفی خبری اسم سی کی ہی سبالغہ اور الہ مستثنیٰ نہ یا موصوف ہی نہیں  
الہ سی الہ ممکن ہو یا مطلق یا واجب تو معنی یہ ہوئے کہ کوئی الہ سوائے

مستحق اطلاق الہ کا نہیں مبالغہ اگرچہ سواہی اللہ کے اور الہوں کو  
لفظ الہ کہنا صحیح ہی مگر چونکہ اور ان مثل اللہ کے کامل نہیں تھے اور انکی مقام  
میں اور انکو الہ کہنا لایق نہیں ہے جیسے حضرت علی کی مقابلہ میں کسی  
کو فتنی کہنا اور زور اغتیار کے مقابلہ میں کسی کو سیف کہنا لایق نہیں  
و مخالف عقیدہ مشرکین نہیں ہے ان کے نزدیک بھی کوئی الہ مثل اللہ کے نہیں  
الجواب عن قولہ۔۔۔ یہ اعتراض سائل کا محض غلط ہے اگرچہ مقررین  
علیہ بھی اسکا محض غلط تھی اور ہمیں کوئی ضرورت اس اعتراض کے نزدیک  
کی نہیں لیکن بنابر بیان و اظہار اس امر کی کہ کل بیانات سائل و مجتہدین  
دینی بنیاد میں اس اعتراض میں جو خطا ہے اسکا بیان مناسب معلوم تھا  
اور یہ بیان اس خطا کا یہ ہے کہ یہ سائل مجتہدین ثابت کر سکتے کہ  
مشرکین کا یہ عقیدہ ہو کہ مبالغہ سوا حق تعالیٰ کے کوئی الہ نہیں  
اسلیٰ کہ اگرچہ بعض مشرکین اپنی معبود ہائی باطلہ کو خالق آسمان و زمین  
اور مثل حق تعالیٰ کے مطلقاً نہ سمجھتی ہوں اور حق تعالیٰ اور دیگر معبود  
میں انکی نزدیک فرق ہو لیکن جب کہ الوہیت ہی معبودیت مراد ہو  
یہ نہیں ظاہر ہو سکتا کہ خاص معبودیت میں بھی انکی نزدیک ثابت ہیں جن حق  
کے اور دیگر معبود کا باطلہ انکی کی کوئی فرق تھا بلکہ ظاہر یہ ہے کہ صفت  
معبودیت انکی نزدیک جسطرح حق تعالیٰ کے لئی ثابت ہے اسی طرح اور دیگر  
باطلہ کی لئی انکی ثابت تھی پس یہ کہاں ہی معلوم ہو سکتا ہے کہ الوہیت  
جستی مراد معبودیت ہی انکی نزدیک حق تعالیٰ میں انتم اور نسبت اسکی

دیگر معبودوں میں کم تر نہ تھا ہر قسم ہی کہ اور تشریف لے گئے وہ سب  
 وہ حق تعالیٰ کو اور شہادت اور عبودیت کی نسبت سے یا کہ اس بات کا  
 بیان ہو چکا ہے جو اعتراض سائل فی اس قول پر کیا ہے کہ مستحق لا الہ الا  
 انہم الا کہ خبر محذوف ہو وہ بھی باطل ہے جیسا کہ وہ اصل قول ہی میں  
 - قولہ - اور چہ موافق نحو کے خلاف ہے کی باتیں جنہیں نفی خبر کی  
 اسم ہی حقیقتہ کی ہے اگر یہ اسم اولیٰ کی تو معنی یہ ہو گئے کہ کوئی الہ ہو  
 اللہ کے مستحق اطلاق الہ کا حقیقتہ اولیٰ نہیں ہے غلط ہی ہے کہ  
 ہر الہ مستحق اطلاق الہ کا ہے حقیقتہ اولیٰ جیسا کہ ظاہر ہی ہے الجواب  
 عن قولہ - یہ تو بیان ہو چکا ہے کہ مستحق اطلاق اسم الہ کو خبر  
 قرار دینا غلط ہی ہے اس امر غلط پر اگر کوئی اعتراض عاید ہو تو ہمیں اس کا  
 جواب دینا کچھ ضرور نہیں ہے کہ ہم نہیں کہتی کہ یہ کلمہ توحید کی  
 ہی کہ لا الہ مستحق اطلاق اسم الہ علیہ لا اللہ لکن اس  
 کلام کی جواب میں اس امر پر تنبیہ سنا لیتے کہ بعض معبود حق سوا اللہ  
 کی نہ کوئی الہ ہے نہ مستحق اسم الہ ہی حقیقتہ نہ لفظ جیسا کہ بیانات شافعیہ  
 سی ظاہر ہی اور بعض معبود مطلق اگر کوئی چیز الہ اور مستحق اسم الہ اور کوئی  
 نزدیک ہو چکی نزدیک الہ یعنی معبود مطلق کا نام عرب میں کیا ہے تو  
 ہمارا کوئی ضرر نہیں ہے کہ کلمہ توحید اس کی نفی نہیں کرتا بلکہ مستحق جو  
 الہ غیر اللہ کی یعنی معبود حق نفی کرتا ہی جیسا کہ کریمان ہوا - قولہ -  
 اور باقی احتمالات چونکہ خلاف نحو اور عرفان ہیں اور یہی ضلالت کا

تقریرات سابقہ سی مضامین میں مذکور تفصیل اور کئی عجائز اور  
 تطویل لاطایل ہی یہ سب جتنا ہے اتنا ہے کہ نہ پانچ ہونی الجواب  
 عنی قولہ۔ جو احادیث کہ سائل نے ایک ہی فرقہ میں قرار دیے  
 ہیں اور جنکو وہ اپنی زعم غیر صحیح میں صحیح سمجھتے ہوئے ہیں وہ زیادہ تر  
 اور بہت تن اور سراسر غلطیاں اور عریضہ حق اور حق سلیم کے ہیں  
 اور انہیں جو ضل و زلل واقع ہوئی ہیں تقریرات سابقہ میں ظاہر ہو  
 ہیں پس حق یہ ہے کہ جس قدر سائل نے لکھا ہے وہ سب تقابلاً باطل  
 ہی اور چند مغالطات اور غلطیات ہیں کہ انکو ہر جگہ مکرر  
 وار دیکھا ہے۔ قولہ۔ اگر فائدہ میں کہ حسب قرینہ حالیہ مستحق العبادۃ  
 محذوف ہو سکتا ہے اور معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ کوئی اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے  
 مستحق عبادت نہیں الجواب عنی قولہ۔ مستحق للعبادۃ اور جو  
 بحق ان دونوں مفہوم کا مال قریب قریب ہی اور معنی لفظ الہی ہے  
 اور کلمہ توحید کا مفاد یہ ہے کہ کوئی چیز الہ معنی مستحق للعبادۃ بجز اللہ  
 کے نہیں ہے پس جبکہ مستحق للعبادۃ خود اسم ہی تھا تو اسکو خبر محذوف  
 نہیں لی سکتے اور اسکا خبر محذوف لینا باطل ہی اور اس پر کہ کوئی چیز  
 بجز حق تعالیٰ کی مستحق عبادۃ نہیں کوئی اعتراض سائل کا وار د نہیں  
 - قولہ۔ تو جواب دیا جاوے گا کہ یہ معنی ہی غلط ہیں الجواب  
 عنی قولہ۔ یہ جواب سائل کا محض غلط و باطل اور نا صواب ہی  
 اہ کلمہ توحید کی یہ معنی کہ کوئی اللہ بجز اللہ کے مستحق عبادت نہیں



غلط ہی مکن یہ معنی کہ کوئی چیز سوا اللہ کے مستحق عبادت نہیں ہے  
 عین صحیح ہی اور سخی للعبادت ہے فہوہ لفظ الہی جو اسم واقع ہوتا ہے  
 خبر مقدر نہیں ہے۔ قولہ۔ اسلمی کہ معنی عبادت ہے اس کی طلب اچھی  
 کی ہیں۔ الجواب عن قولہ۔ معنی عبادت ہے پیرش اور بندگی ہے  
 طلب و تاجدار سی ہرگز نہیں یہ محض سائل کی غلط فہمی ہے اس کا  
 بیان سابق میں ہو چکا ہے۔ قولہ۔ جیسی کہ عبد الدنیا اور  
 عبد الدہم سی ظاہر ہے۔ الجواب عن قولہ۔ عبد الدنیا  
 اور عبد الدہم مجاز ہی حقیقت میں اور سائل کی عقل فہم سے  
 اور مجیب کا ذہن و دکا یہاں سی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بے تھی سمجھے  
 کہ روپیہ کا کون مطیع ہوتا ہے اطاعت بمعنی موافقت امر و حسن کی  
 ہو سکتی ہے جسکو صلاحیت مطاع ہونے کی ہے اور دنیا اور دہم  
 کچھ امر و مطاع نہیں کہ کوئی انکا مطیع ہو پس یہ تو بے دو کو چاہتا  
 بھی نہیں فرما سکتے کہ عبد الدنیا اور عبد الدہم کے معنی یہ ہیں کہ  
 سبحان والای اطاعت کہ نیوالا دنیا اور دہم کا اسلمی کہ اسلمی  
 دنیا اور دہم چاہے نہیں ہیں ان مجاز اور ملکہ کے معنی یہ ہیں  
 صاحب طاعت ہو گیا کہ عبد الدنیا عبد الدہم کے معنی یہ ہیں  
 معنی میں ان کے معنی یہ ہیں و لفظ مطاع اس میں ہے کہ  
 معنی یہ ہیں کہ ان کے معنی یہ ہیں و لفظ مطاع اس میں ہے کہ  
 معنی یہ ہیں کہ ان کے معنی یہ ہیں و لفظ مطاع اس میں ہے کہ

اور ان کو نو بزرگوار و ملکی عقل و دانش پر بھی ظاہر ہوتی ہے لفظ  
عبد بمعنی بندہ سی سائل ہی اس بات پر استدلال کیا کہ عبادت کے  
معنی اطاعت ہی جسکو وہ بلفظ غلط تابعداری تعبیر کرتے ہیں  
اور مجیب فی بعض تصویب کل بیانات سائل اس بیان کی بھی تصویب  
کی ہے اور یہ وہ دونوں لائق و خائف بزرگوار یہ نہ سمجھی کہ اگر عبد کی معنی  
مطیع اور بتا پر ایچہ بلکہ نہ ان کی کے تابعدار کے ہوتی تو ہر نوکر کو عبد  
کہتی حالانکہ نوکر کو جو اطاعت کرتا ہی بلکہ ہر مطیع کو عبد نہیں کہتی عبد  
اوس کی کہتی ہیں جو ملوک ہو پس اسی بھی ظاہر ہوا کہ عبادت بمعنی  
محض اطاعت نہیں۔ قولہ۔ اور مستحق طلب اور تابعداری کے  
سوا ہی اللہ کی رسول اور صحابہ وغیر ہم ہیں شرعاً۔ الجواب  
عن قولہ۔ مستحق طلب قرار دینا رسول اور صحابہ کا تو محض فی معنی  
ہی اور تابعداری ایک لفظ غلط ہی لکن مراد تابعداری سی اطاعت  
ہی اور رسول بیشک مستحق اطاعت کا فہ اہل اسلام کے نزدیک  
ہیں اور عموماً صحابہ مستحق اطاعت اور ان کی نزدیک ہیں جو وہ کو  
عموماً مستحق اطاعت سمجھیں اور رسول اور صحابہ نفس الامر میں کسی  
فرقہ مسلمین کے نزدیک مستحق عبادت نہیں اور یہ امر خود سائل  
کی نزدیک بھی مسلم ہی سلمیٰ کہ سائل نے بیان کیا ہی کہ عبادت  
غیر اللہ شرک ہی اور شرک کسی وقت میں جائز نہیں اور رسول  
اور صحابہ غیر اللہ ہیں تو عبادت ان کی بھی شرک ہوتی اور دشمن

جائز نہ ہوئی اور حجب عبادت کی شرک تھی اور جائیز نہیں تھی اور  
 عبادت ہو سکتی تھی ورنہ شرعاً وہ ہو سکتی ہیں لیکن اطاعت  
 ان کی شرعاً ماسور ہے تو معلوم ہوا کہ اطاعت وہی اور عبادت  
 اور ہی اور اطاعت ان کی جائز ہے اور عبادت ان کی جائز نہیں  
 اور یہ سائل و مجیب یہ نہیں کہہ سکتے کہ رسول و صحابہ غیر اللہ نہیں  
 اور جب وہ غیر اللہ نہیں بلکہ عین اللہ ہیں تو ان کی عبادت جائز ہے  
 اس لئے کہ اگر وہ غیر اللہ نہیں تو آدم و یوسف  
 بھی بنا بر قول سائل و مجیب غیر اللہ نہیں اور جب وہ غیر اللہ نہیں تو  
 سجدہ حوائج ہو اور غیر اللہ کو نہ ہوا بلکہ خود اللہ کو اور جب کہ وہ سجدہ  
 خود اللہ کو تو مجھے کلام سائل کا باطل ہو جاوے گا کہ عبادت غیر اللہ  
 ساتھ اس معنی کے جس معنی کے ساتھ آدم و یوسف کی عبادت ہوئی  
 شرک نہیں اسلئے کہ بنا بر اس نہ ہر کی کہ آدم و یوسف عین اللہ تھے  
 عبادت غیر اللہ کی واقعہ ہی نہیں ہوئی اور یہ کلام مجیب کا بھی یہ معنی  
 باطل ہو گا کہ غیر اللہ کو غیر اللہ سمجھنے کے معبود بنانی کی شرع میں نعت  
 آئی ہے اسلئے کہ اگر صحابہ و رسول عین اللہ ہیں تو سب مخلوقات  
 عین اللہ ہیں اور غیر اللہ کو ہی متحقق ہی نہیں جس کو غیر اللہ سمجھنے کے  
 معبود بنانا منع ہوا اور اگر یہ دونوں شخص یہ کہیں کہ یہ بیانات چہارے  
 الزامی ہیں تو ان کا بیان خود ان کی اس عذر کی ابطال کی بجائی کافی ہو  
 اسلئے کہ کلام کو انہوں نے بطور الزام نہیں دیا کیا ہی بالخصوص کلام

مجیب تو کسی طرح الزام پر مبنی نہیں بلکہ اپنی تحقیق منعمی پر مبنی ہے  
 علاوہ برآن اگر تسلیم کر لیا جاوی کہ کلام الزام پر مبنی ہی تو الزام  
 نہوگا آئی کی نہکران مذکور سائل و مجیب اور ان مورین سے کسی امر  
 قائل نہیں جنہ الزام مبنی ہی وہ کہ کہتی ہیں کہ عبادۃ غیر خدا یعنی  
 غایۃ تعظیم شرک نہیں یا جن لوگوں نے کہ عبادۃ کو غایۃ تعظیم قرار  
 دیا وہ کہ اس امر کی قائل ہیں کہ غایۃ تعظیم جو مفسرہ عبادۃ کا ہی حدت  
 آدم و یوسف کی مقابلہ میں عمل میں آئی تھی علاوہ برآن اگر ہم تسلیم  
 کریں کہ رسول اور صحابہ سائل و مجیب کے نزدیک عین اللہ ہیں اور  
 باین نہ یہ عبادۃ ان کی جائز ہے یا واجب ہی تو لازم آوے گا کہ سائل و  
 مجیب کی نزدیک عبادت انصاف و شیطا طین انس و جن ہی جائز و واجب  
 ہو سکتی کہ وہ بھی عین اللہ ہیں اور ان میں فیہ میں یہی کوئی ضرورت  
 بھی اس امر کی نہیں ہے کہ ہم ثابت کریں کہ سائل و مجیب کے نزدیک  
 عبادۃ صحابہ و رسول جائز نہ ہو بلکہ اس قدر کہنا ہمیں کافی ہے کہ ہم  
 صحابہ و رسول کی جائز نہیں اور بار اثبات جواز سائل و مجیب پر  
 - قولہ - پس کسی کہ کو یعنی معبود کو سوائے اللہ کے تحقق عبادت  
 اور تابعداری کے سمجھنا شرعاً غلط ہے - الجواب عن قولہ  
 رسول اور صحابہ ہرگز کہ نہیں ہیں اور جب لفظ کہ سی معنی معبود  
 مراد لیا جاوی تو نہ سوا خدا کے کوئی کہ ہی نہ کوئی تحقق عبادت  
 کسی کا تحقق عبادت سمجھنا شرعاً غلط ہی بلکہ برعکس کے کسی کا تحقق

عبادت سمجھنا شرعاً غلط ہی اور اگر الہ کو بمعنی معبود مطلق یعنی توسل  
 اللہ کے کسی الہ بمعنی معبود مطلق کی عبادت درست نہیں ہی اور نہ  
 کوئی الہ بمعنی معبود مطلق مستحق عبادت ہی نہ صحابہ اور رسول مدین  
 معنی الہ مدین بلکہ صحابہ و رسول بجز ان دونوں سائل مجیب ان کے  
 ہم مذہب ہونے کسی کی نزدیک کسی معنی کی ساتھ الہ نہیں نہ رسول  
 صحابہ مستحق عبادت ہیں اور انکو مستحق عبادت نہ سمجھنا شرعاً غلط  
 نہیں بلکہ مستحق عبادت سمجھنا غلط ہی پس یہ کلام سائل کا خود  
 سرسر شرمناک و عقلاً غلط ہے اور جو معنی الہ کلام فاسد کا  
 ہی اسکا غلط اور باطل ہونا سابقاً بخوبی بیان ہو چکا۔ قولہ  
 اور عبادت کی معنی اگر غایت تعظیم مدین تو یہ بھی نہیں ہو سکتا  
 پہلی کہ عبادت غیر اللہ شرک ہے اور شرک کی سی وقت میں جائز نہیں  
 اور غایت تعظیم یعنی سجدہ ملائکہ فی حضرت آدم علیہ السلام کو یا مگر  
 کیا اور یعقوب علیہ السلام فی حضرت یوسف علیہ السلام کو یا الجواب  
 عن قولہ۔ سجدہ منسوب بہ یوسف آدم علیہما السلام یا تو غایت  
 تعظیم جو مراد عبادت سی نہ تھا بلکہ تحیۃ تھا اور یا حقیقت وہ سجدہ  
 آدم و یوسف علیہما السلام نہ تھا اور انکو نہیں ہوا بلکہ وہ سجدہ  
 حق تعالیٰ کا تھا اور حق تعالیٰ کو ہوا اور وہ تو طبع یہ بیان سائل کا  
 غلط ہے کہ غایت تعظیم حسی مراد عبادت ہی یا جو عبادت معنی  
 مدنی ہی حضرت یوسف حضرت آدم کی محبوبی بلکہ حضرت یوسف

و حضرت آدمؑ کی عبادت سے آغاز الہی ہرگز نہیں ہوتی اور جو امر کرنا کی  
ساتھ عقل میں آیا وہ غایت تعظیم کہ جو مربوب اپنے رب کے مقابلہ میں  
بجالاتا ہی نہیں تھی پس یہاں اعتراض سائل کا باطل ہی و جس شخص نے  
کہا ہی کہ عبادت غایت تعظیم سے اس کی قول پر وار نہ ہیں ہو سکتا اور  
جملہ امور بحال تفصیل سابقہ بیان ہو چکے۔ قولہ۔ پس عبادت  
غیر اللہ یہذا المعنی شرک نہیں۔ الجواب عن قولہ۔ بی شک  
عبادت غیر اللہ شرک ہی اگرچہ معنی اوس غایت تعظیم کے ہو جسکو بعض  
لوگوں نے مفسرہ لفظ عبادت کا قرار دیا ہی سلمیٰ کہ اس غایت تعظیم  
سی خاصہ تعظیم مراد ہی جو مربوب اپنے رب حقیقی کی ساتھ عقل میں  
لاوی یا کوئی شخص کسی چیز کو اپنا رب و معبود سمجھنے کے اس کی تھا  
عمل میں لاوی اگرچہ درحقیقت وہ رب یا معبود اس کا نہ ہو پس ان  
معنی غایت تعظیم کسی کی سوا حق تعالیٰ کے کسی طرح جائز نہیں اور  
عین شرک ہی۔ قولہ۔ اور اگر عبادت کی معنی غایت تعظیم  
پیش عایت معظم ہوں تو لازم آتا ہی کہ بیشک عین کی عبادت جو جو  
کی ہی تھی عبادت کہہ میں سلمیٰ کہ وہ غایت تعظیم پیش غایت معظم  
نکرتی تھے بتو کو غایت معظم بخانتی تھے اور کی نزدیک ہی غایت  
معظم سوائی اللہ کے کوئی تھا قولہ ولئن سألتم من خلق  
السموات والارض ليقولن الله اسير شاہد ہی۔ الجواب  
عن قولہ۔ آری ولئن سألتم من شہادت صریح سیدہ

کہ وہ مشرکین جو معاصر اور مخاطب رسول اللہ کے تھے اللہ کو خالق  
 سموات وارض جانتے تھے اور اسی بہہ نہیں لازم آتا کہ جو افعال  
 تعظیمی حق تعالیٰ کی نسبت عمل میں لاتی ہوں اور شان اوں افعال کی  
 بہہ ہو کہ وہ غایت معظم کے سامنی عمل میں آویں اوں افعال کو وہ غیر  
 خدا کی سگے باوصف اسکی کہ وہ انکو اپنا معبود جانتے تھے عمل میں  
 نہ لاتی ہوں بلکہ انکی حالات سی جو قرآن میں مذکور اور تواریخ میں  
 میں مسطور ہیں ظاہر ہی کہ جو افعال عبادتی وہ حق تعالیٰ کی جتنا  
 میں عمل میں لاتی تھے وہی اصنام کی ساتھ ہی عمل میں لاتی تھے  
 اور ایسی حالت میں یہہ کیونکر تصور ہے کہ وہ حق تعالیٰ کو غایت  
 جانتے ہوں اور بتو کو غایت معظم نہ جانتے ہوں اسلی کہ ہر چیز معظم ہے  
 ہی بسبب تعظیم کے اور تعظیم معظم اعنی فاعل تعظیم کی طرف سی عمل میں لاتی ہے  
 پس اگر معظم یعنی فاعل تعظیم دو شخصوں کی یا دو چیزوں کی تعظیم کیساں ہے  
 تو یہہ کیونکر کہا جاسکتا ہی کہ ایک شخص و اسکی فضل سی غایت معظم ہو اور  
 ایک کم معظم ہی جبکہ عظمت بسبب تعظیم کی اسکی حاصل ہوتی ہی اور  
 وہ دونوں کی ساتھ کیساں عمل میں آئی اور ان سبب مور کا بیان نہایت  
 تفصیل سی سابقاً ہو چکا ہی علاوہ برآن جناب سائل کی خوش فہمی ہاں  
 ہی ملاحظہ طلب ہی کہ فرماتی ہیں کہ وہ غایت تعظیم میں غایت معظم  
 نہ کرتے تھے اور یہہ نہیں سمجھتی کہ جب غایت تعظیم ہی معظم کے وقوع میں آئی  
 تو وہ لامحالہ غایت معظم ہو گیا اور غایت تعظیم ہی انفاک غایت عظمت

معظم کا نہیں ہو سکتا پس جبکہ جو افعال تعظیہ کفار سی حق تعالیٰ کے  
 انکی عمل میں آتی تھے وہی اصنام کی لگے بھی عمل میں آئی اور وہ افعال  
 غایت تعظیم تھی تو لامحالہ وہ بہت غایت معظم ہو گئی اور وہ افعال و  
 غایت تعظیم پیش غایت معظم ہو گئی پس ان افعال پر عبادت کا صاف  
 آنا مقام اشکال و تامل نہ رہا اور جو اعتراض کہ سائل فی اس شخص پر  
 کیا ہی حسنی عبادت کو غایت تعظیم پیش غایت معظم قرار دیا ہی وہ  
 سرسرا بطل ہو گیا۔ قولہ۔ یہ بہت تفصیل معانی محتملہ کلمہ تعظیم  
 کی اب فرما دیں کہ ان معانی میں سے کسی تصدیق کرنی چاہئے یا  
 کوئی اور معنی ہیں جنکی تصدیق کریں بدینا و توجہ ۱۔ الجواب  
 عن قولہ۔ پہلی ہی بتا دیا گیا ہی اور پہلی ہی بتایا جاتا ہی کہ اکثر  
 بلکہ کل احتمالات جو سائل فی بیان کی ہیں وہ سب کے سب باطل ہیں اور  
 معنی کلمہ توحید جو اجماعی مسلمین ہے بلکہ بقول سحر العلوم اہل سنت  
 فواتح الرحموت میں اجماعی بیع اہل لسان اور بقول مام اہل سنن و تفسیر  
 رازی اجماعی عقلاء و عارفین بلغۃ عرب ہی اسکی تصدیق کرنا چاہئے  
 اور وہ یہ ہی کہ صفت الوہیت سوا حق تعالیٰ کے اور کسی کی نہیں  
 تھیں اور الوہیت سی مراد عبودیت بحق ہی اب جب سائل کا  
 جواب مختصر بیان ہو چکا تو مجیب کی عبارت کا یہی  
 لفظ بلفظ جواب بیان کیا جاتا ہے۔ قولہ الجواب  
 ان معانی میں سے ان معانی کی تصدیق چاہئے جو مؤید توحید و جود ہی



کی ہیں اور مخالف عقیدہ مشرکین کے اور موافق نحو کے + الجواب  
عن قوله - جو معانی کلمہ توحید کی مجیب فی لائق تصدیق تشریح  
وئی ہیں وہ محض باطل ہیں اس لئے کہ کلمہ توحید او نہ پر دلالت نہیں کرتا  
اور نہ وہ اس کلمہ سے مفہوم ہوتی ہیں اور نہ وہ مخالف اور عقیدہ  
مشرکین کے ہیں جسکی نفی جناب سالت نائب اہل انبیاء فرمایا کہ  
اور نہ موافق نحو کے ہیں پناچہ ان سب عاوی کا صدق کچھ تو  
بیانات گذشتہ سے معلوم ہو گیا اور کچھ بیانات آئندہ سے معلوم ہو گا  
پس جن معانی کو مجیب نے مؤید توحید و جودی قرار دی اور انکی ہرگز تصدیق  
نکرتا چاہی بلکہ تکذیب تخطیب - قولہ - اور وہ چہ احتمال ہیں  
و تو کچھ ہیں کہ آگہ سی مراد آگہ ممکن اور الہ بمعنی غیر لیا جاوی اور خبر خود  
سمانی جاوی بلکہ الہ اللہ بمعنی غیر اللہ کی خبر گردانا جائے پس حاصل  
و فوق تقدیر و نکاحیہ ہو گا کہ کوئی آگہ غیر اللہ نہیں یہ معنی مختار محققین  
اسلئے کہ موافق نحو ہیں انہیں حاجت تقدیر و تاویل کی کچھ نہیں  
الجواب عن قوله - سابقا بیان ہو چکا ہی کہ الہ اللہ بمعنی غیر  
خبر نہیں پڑ سکتا اور اسکا خبر قرار دینا مخالف قواعد نحو کے ہے  
پس ان چاروں معانی کا جنکو مختار محققین قرار دیا ہی مخالف نحو  
ہونا ظاہر ہو گیا علاوہ یہ کہ کسی ذات موجودہ عینہ پر حسیث  
ہو ذات موجودہ عینہ دلالت نہیں کرتا جسکا کہ مفصل بیان ہو چکا  
ہے جن خبر و نکو کہ صدق آگہ قرار دیا ہی و نکو کہ حاکم اللہ



اور حبیب وہ آدم خود ہی منہی ہو گیا تو اوستی حکم غیر اللہ کیا منہی ہو گا  
 کہ خود منہی منہی عنہ نہیں ہو سکتا اور بیانات سابقہ میں اگر زیادہ  
 غور و تامل کیا جاوی تو بہت سی دلائل اس امر کی ظاہر ہو سکتے کہ  
 کلمہ توحید سی ہرگز بھی مراد نہیں کہ کوئی آلہ غیر اللہ نہیں ہی پس معانی  
 پسندیدہ مجیب و حقیقت مدلول کلمہ توحید بھی نہیں ہیں اور مخالف  
 نحو ہی میں اور تفسیرات علامہ تقی زانی سی جو بیان ہو چکی ہیں ہی  
 ظاہر ہی کہ نفس الامر میں بھی بھید بات محال و مستنع اور باطل و غلطی  
 کہ معبود اللہ ہی و رسول اللہ کے کوئی چیز موجود نہیں پس یہ معانی  
 جنکی تقویت مجیب فی کی ہی عقلاً و نقلاً باطل ہیں اور جن لوگوں نے  
 ان معانی کو مراد لیا ہی وہ ہرگز اس لائق نہیں کہ بقیہ محققین یا کسی خاص  
 بلکہ تحقیق کی بوٹاک اونسکے مانع میں نہیں گئی ہے اور علم نحو  
 کو یا نام سے ہی اونہیں خبر نہیں اور اونکا یہ سمجھنا کہ یہ معانی  
 موافق نحو کے ہیں سراسر غلط ہے لہٰذا روئی قواعد نحو یہ ہے  
 کسی طرح صحیح نہیں بلکہ قطعی البطلان ہیں — قولہ —  
 اور چار بھہ ہیں کہ اللہ سے اللہ ممکن مراد لیا جاوی یا اللہ مطلق  
 اور اللہ بعضی ہشتنا یا بعضی غیر لیا جاوی اور شے خبر محذوف کے مستثنیٰ ہیں  
 یا موصوف قرار دیا جاوی اور نفی خبر کی اسم سی کیجائی پس حاصل جان  
 تقدیر و نکایہ ہو گا کہ کوئی آلہ مصداق شے کا شیاو سی نہیں سکا اللہ  
 کی یہ معنی اگرچہ محتاج تقدیر ہیں مگر صحیح اور موافق نحو اور مخالف عقیدہ

مشرکین اور مؤید توحید وجودی ہیں الجواب عن قولہ ساریہ کہ  
 نہ الہ ممکن مراد ہو سکتا ہی نہ الہ موجود مطلق جو قسم ممکن و واجب ہے  
 بلکہ سوا مفہوم لفظ الہ کے کوئی ذات معینہ مراد نہیں ہو سکتی یہ  
 مکرر بیان ہوا اور شئی کا خبر محذوف لینا مستحسن اور مستحسن ہی بلکہ  
 خبر بقدر لیبجای تو موجود کو خبر لینا چاہی اور الا الہ بمعنی غیر الہ  
 شئی محذوف کی نہیں ہو سکتا اور نہ شئی محذوف و سکا موقوف  
 ہو سکتا ہی اس لئے کہ الاجب بمعنی غیر ہوگا تو ضروری کہ موصوف اور  
 محذوف نہ ہو جیسا کہ بیان کیا گیا اور شئی کو خبر محذوف و سکا حالت  
 میں لینگی جبکہ اسم لا کو خود منفی لیون اور قہدیشی کی اس عرض ہی  
 ہوگی کہ خود اسم مور و منفی قرار پاوی جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا اور جبکہ  
 منفی متعلق اسم لاسی ہوئی اور اسم لا بلا شک الہ ہی تو استثناء  
 میں وہی منفی تو لینگی اور اس حالت میں ضروری کہ الہ استثنائی منہ  
 اللہ مستثنیٰ ہو شئی کسی طرح مستثنیٰ منہ نہیں قرار پا سکتا اس لئے کہ لای منفی  
 جنس فی اپنی اسم کو منفی کیا ہی اور چونکہ منفی ہی بلاشبہ مستثنیٰ منہ ہے اور  
 ان جملہ امور کی توضیح مابقی میں بخوبی ہو چکی ہی اور بہر حال میں کوئی شک  
 نہیں کہ شئی کا ایسی حالت میں مستثنیٰ منہ نہ ہونا ایسی جلی اور صائب ہے  
 کہ جس طالب العلم فی ہدایۃ النحوا اور کافیہ ہی سمجھے کہ پڑتا ہوگا وہ ہی  
 اسی جانتا ہی اور کچھ شخص کہ معنی استثناء اور مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ جانتا  
 یہ مراد ہی ہی منفی نہیں اور جناب محیی شئی کو مقدریکی جو کلام کو

کہ قرآن و نبی میں نہ تو وہ ازراہ دلالت الفاظ و جمیع میں سلیک کر لیا  
 اور نہ کسی طرح دلالت نہیں کرتی اور نہ وہ مواضع نحو میں اور نہ وہ شی  
 اوس عقیدہ مشرکین کی ہیں جسکی رد جناب رسالتناجی اور کل انبیاء  
 ہمیشہ فرمائی ہے اور قرآن اوسکی رد سی پر ہے اور وہ عقیدہ کی  
 رد ہمیشہ مقصود رہی یہی کہ حاسنی تنالی کے اور کوئی مستحق عبادت  
 ہو کفار میں عقیدہ کی مستحق تھی اور خود بہنا جلا قدس الہی اور انبیاء  
 اس عقیدہ کی راؤ و مذتب تھی اور جب تک کلمہ توحید یہ ہوئی کہ کوئی  
 شی سوا اللہ کے نہیں اور عالم میں جسکا یہ محبوب ہی العباد بالہ وہ  
 اللہ ہے اور جو جب کا بعد تھا وہ عین اللہ تھا تو اوسکی عبادت  
 عین عبادت اللہ کی تھی اور وہ مستحق عبادت تھا غایت مافی الہیاء  
 یہی کہ غیر خدا محبوب کے وہ مستحق عبادت تھا بلکہ عین خدا العباد  
 سمجھ کے مستحق عبادت تھا پس نہ نتیجہ کہ کوئی شی بجز حق تعالیٰ کے  
 مستحق عبادت نہیں اور سوا خدا کی کسی کی عبادت نہ جو اصل مقصود  
 کلمہ توحید سی حاصل نہیں ہوتا اور وہ عقیدہ مشرکین کا کہ سوا حق تعالیٰ  
 کی اور چیز میں بھی مستحق عبادت ہیں جسکا رد مقصود تھا نہیں دہوتا  
 حالانکہ خود مجیب بھی اس امری انکار نہیں کہ کلمہ توحید رد عقیدہ مشرکین  
 کی لئی نازل ہوا ہی بلکہ اسی مر پر اکثر خیالات فاسدہ کو اپنے مجیب نے  
 بنی کیا ہی اور جب کلمہ توحید کی وہ معانی جو مجیب کی نزدیک صحیح قرار  
 پائی ہیں گو کہ در حقیقت غلط ہیں ایسی ہیں کہ اوسے عقیدہ مشرکین ہی



اور اپنی مقصد کو ایسی الفاظ میں ادا فرماتے کہ یہی اول الفاظ  
 یہ مطلب کسی طرح ذہن میں نہ آسکے اور نہ ہی انہیں خیال و فرض  
 باطل ہی جسکو کوئی عاقل کو بھی نہیں تسلیم کرتا۔ قولہ۔ <sup>۱</sup>۔  
 کہ لائق اذعان و تصدیق نہیں۔ الجواب عن قولہ۔ چونکہ یہ  
 معانی باطلہ جنکو محیب فی لائق اذعان و تصدیق قرار دیا ہے  
 ہرگز کلمہ توحید سے مراد نہیں ہے تو وہ معانی ضرور لائق اذعان  
 و تصدیق نہیں بلکہ واجب الیقین ہیں۔ قولہ۔ باقی احتمالات  
 میں سے کوئی بھی قابل تصدیق اور صحیح نہیں جیسا کہ سائل نے کہا ہے  
 الجواب عن قولہ۔ بی شبہ سائل نے جتنے احتمالات کی ہیں  
 سب کے معانی غلط ہیں اس سبب سے کل وہ احتمالات قابل تصدیق  
 و صحیح نہیں لکن جو احتمالات کہ نحمدہ ان کے محیب نے لائق اذعان و  
 تصدیق قرار دی ہیں وہ انہیں معانی باطلہ اور ارکان و ایسی چیزیں  
 ہیں جن پر باقی ماندہ احتمالات یعنی ہیں بلکہ نسبت اور احتمالات  
 پسندیدہ محیب زیادہ تر معانی فاسدہ و باطلہ پر ہیں پس احتمالات  
 پسندیدہ محیب زیادہ تر غیر صحیح اور قابل اذعان و تصدیق نہیں بلکہ لائق  
 رد و انکار ہیں اور وہی معنی کلمہ توحید و صحیح و قابل تصدیق ہی جسکو ہم نے  
 بیان کیا۔ قولہ۔ اور توحید وجودی ہی انکار کرنا کہ شرعاً کمال  
 تاقل و عدم تدبیر ہی الجواب عن قولہ۔ یہ بیان محیب کا  
 سراسر غلطی کوئی دقیقہ علماء کی تاقل نہ تیرکا اور صحاح میں کہا کہ توحید

وجودی ساتھ اوس معنی کے جو مراد سائل و مجیب ہی ایک ایسی چیز ہے  
 کہ بدستہ عقل بھی اوسکی قبول سی آبی ہے اور حقیقت اور نہیں غور و تاویل  
 ہو زیادہ تر اوسکا باطل و محال ہونا ظاہر ہوتا جاتا ہے۔ قولہ =  
 افسوس کہ تمام علوم و دسیہ عقلیہ و نقلیہ کی تحصیل کرتی ہیں اور اتنا  
 نہیں سوچتی کہ کلمہ توحید کس طرف بلاتا ہے۔ الجواب عن قولہ =  
 کلمہ توحید ایسا کلمہ نہیں کہ جب علوم عقلیہ و نقلیہ کی تحصیل کرے  
 تب اوسکی معنی انسان سمجھی کہ وہ کس طرف بلاتا ہے وہ تو ایسا کلمہ ہی کہ اگر  
 زبان عربی انسان سمجھتا ہو تو اوہ کلام میں کلمہ توحید پڑا اور اوہ  
 معلوم ہو گیا کہ وہ کس طرف بلاتا ہے کس طرف کلمہ توحید بلاتا ہے تو  
 علماء خوب جانتی ہیں اور یقیناً جانتی ہیں اور خوب سوچ کر لی گئی ہے  
 کہ وہ کس طرف بلاتا ہے وہ کس طرف بلاتا ہے کہ سوال اللہ کے کسی کو  
 سمجھو اور نہ کسی کی عبادت کرو اور توحید و جود کی کس طرف وہ سرگرم  
 ہیں بلانا لکن لاف افسوس جناب محیب کا حال ہی اوصاف کے  
 اور ان کی ہی کہ علوم و دسیہ عقلیہ و نقلیہ کی تحصیل کی ہے  
 جس سے سوچ کر کلمہ عقلیہ و نقلیہ کس طرف بلاتی ہیں اور کلمہ توحید کس  
 طرف بلاتی ہے عقل میں امر کو قبول کرے کہ توحید و جود ہی ہے  
 کہ کلمہ توحید ہی ہے کہ کلمہ توحید ہی ہے کہ کلمہ توحید ہی ہے



کلمہ توحید میں کوئی بوجہی دلالت کی ایسی توحید وجودی پر کیا جاتی ہے  
 اگر سچیت تو ضرور او کو معلوم ہو جاتا کہ یہ توحید وجودی جسکی وہ عقیدہ  
 کہی حق نہیں اور کوئی دلیل عقلی و نقلی اور پیر قایم نہیں اور کلمہ توحید پر  
 اسکی طرف نہیں بلاتا ہی بلکہ اس طرف جانی سے منع کرتا ہی۔ قولہ  
 آیا توحید وجودی اتنی ثابت ہوتی ہی یا نہیں الجواب عن قولہ  
 توحید وجودی جسکا اعتقاد مجیب کو ہی کلمہ توحید سی کہی کی سطح کسی  
 عنوان سی پرگز نہیں ثابت ہوتی بلکہ بطلان اسکا کلمہ توحید سے  
 ثابت ہوتا ہی اسلئے کہ جب لول کلمہ توحید یہ قرار پایا کہ کوئی شی  
 کہ نہیں بجز اللہ کی تو اسی ظاہر ہوا کہ الوہیت ہر شی سی سلوب ہے  
 اور حق تعالیٰ کے لئے ثابت ہے تو لازم آیا کہ حق تعالیٰ اور ہوا اور  
 حملہ اشیا جن سی الوہیت سلوب ہوئی ہی اور ہوں پس کلمہ توحید  
 تغائر حق تعالیٰ کا ساتھ اور موجودات کی ثابت ہو یا ہی بحیثیت  
 جسکو توحید وجودی سائل و مجیب قرار دیتی ہیں۔ قولہ =  
 اور ہم جو کلمہ توحید کی معنی سمجھ رہی ہیں وہ موافق نحو کی ہیں یا نہیں  
 - الجواب عن قولہ - جو معنی علماء کلمہ توحید کے سمجھتے ہیں وہ  
 بی شک موافق نحو کی ہیں لیکن مجیب صاحب علم نحو سی بی خبر ہیں اور  
 خود نہ معنی مفردات کلمہ توحید کی سمجھ اور نہ جو علماء بی معانی  
 کلمہ توحید کی قرار دی وہ جناب کی سمجھ میں آئے اس سبب علماء  
 معانی مقبول کہ خلاف نحو مجیب صاحب قرار دیتی ہیں لیکن درحقیقت وہ

مخالف نحو نہیں بلکہ موافق نحو ہیں مجیب صاحب کا بیان مخالف حق  
و عقل و نحو ہے۔ قولہ۔ یہ معنی عقیدہ مشرکین کو رد کرتے  
ہیں یا نہیں۔ الجواب عن قولہ۔ معنی صحیح کلمہ تو حید جو علما  
بلکہ جمہور مسلمین بلکہ جمہور اہل سان بلکہ جمہور عقلاء عارفین ملتہ عرب  
کی نزدیک اس کلمہ سی مفہوم ہوتی ہے اور اس کا بیان مکرر ہو چکا  
وہ بی شبہ عقیدہ مشرکین کو رد کرتے ہی ہاں جو معانی کہ مختار مجیب  
ہیں اور سائل کے نزدیک بھی مزاج ہیں وہ البتہ عقیدہ مشرکین کو  
رد نہیں کرتی جیسا کہ مکرر بیان ہوا۔ قولہ۔ اگر سوچتی تو ضرور  
معلوم ہو جاتا کہ تو حید وجودی حق ہے اور یہ معنی جو ہم سمجھتی ہیں  
موافق نحو ہیں نہ مخالف عقیدہ مشرکین کے۔ الجواب عن  
قولہ۔ جو معانی کہ علما کلمہ تو حید کی سمجھ رہی ہیں ان کا موافق نحو  
و مخالف عقیدہ مشرکین ہونا مثل آفتاب کے ظاہر ہی و ظہور  
سوچنی کی نہیں ہی لان چونکہ حضرت مجیب بھی ان سائل سہل نحو کو  
ان کا اطفال کافی خوان ہو چکی ہیں انھیں سمجھ لہذا وہ اگر سوچیں اور تب  
اور سوچتی کو رد کرتی اور کہ بقدر کتب نحو کی تحصیل کریں تحصیل  
جو اطفال اور بالغ سان واقع ہوئی ہیں ان کو رد کر دیں تو وہ بھی سمجھ  
سکتے کہ جو معنی علما کلمہ تو حید کی سمجھتے ہیں وہ مخالف نحو نہیں بلکہ  
موافق ہوتا ہے عقیدہ مشرکین نہیں بلکہ مخالف ہیں و نیز یہ کہ  
سائل کی نسبت سوچ اور سمجھ کا کوئی واسطہ نہ تھا کہ ان کے

- قولہ - سنی کہ علماء نے کلمہ توحید کے چھ کہتی ہیں کہ کوئی الہ نہیں  
 سوائے اللہ کے تو ان صاحبوں نے الہ ہی مراد الہ حق یعنی الہ و نہیب کیا  
 - الجواب عن قولہ - جو علماء کہتی ہیں کہ کوئی الہ حق معنی معبود  
 بحق نہیں بجز اللہ کے تو اوہی مراد یہ نہیں ہے کہ کوئی الہ و نہیب  
 سوائے اللہ کے یہ صرف خام نہیں جناب محیب کی ہی مان چونکہ بعض  
 لوگوں کے نزدیک لفظ الہ معنی معبود مطلق بھی ہے تو حسب طرح و اسطے  
 امتیاز کی افراد معبود مطلق میں کہیں قید بحق کی لفظ معبود میں لگا دیا جاتی  
 اور کہیں قید باطل کی لگا دیا جاتی ہے اسی شرح لفظ الہ میں کہیں قید بحق  
 اور کہیں قید باطل کے لگا دیا جاتی ہے اور الہ بحق ہی مراد معبود بحق  
 ہوتی ہی نہ مفہوم واجب الوجود اگرچہ باعتبار صدق کی مصداق الہ  
 بحق اور واجب الوجود کا ایک ہی ہی لکن یہاں بحث مفہوم لفظ الہ  
 ہی مصداق سے نہیں ہے اسی طرح بعض لوگ معبود بحق سے حسب طرح کہ  
 ساتھ الہ بحق کے کرتی ہیں اسی طرح تعبیر ساتھ الہ واجب الوجود کے  
 کرتی ہیں اور جن کسی نے لکھا یا کہا کہ مراد کلمہ توحید سے یہ ہی کہ کوئی الہ  
 واجب الوجود نہیں سوا حق تعالیٰ کے تو اس شخص کا مطلب یہ نہیں ہے  
 کہ مفہوم معنی لفظ الہ اور مفہوم اور معنی لفظ واجب الوجود ایک ہی اور نہ  
 اس کا یہ مطلب ہی کہ مدلول مطابق کلمہ توحید کا یہ ہی کہ کوئی الہ واجب  
 سوا اللہ کے نہیں بلکہ مطالب اس شخص کا یہ ہی کہ مدلول الہ تبارکی کلمہ توحید  
 کا یہ ہی سنی کہ ہمیں کوئی شک نہیں کہ مفہوم لفظ الہ اور مدلول

اور موضوع لہا و سکا الہ واجب الوجود نہیں بلکہ معبود بحق یا بر بعض اہل  
 کے معبود مطلق پس جس شخص نے کہا کہ یہ کہہ کہہ کہہ کہہ تو یہاں مراد اللہ  
 کرتا ہی کہ کوئی الہ واجب الوجود نہیں بحوالہ اللہ کے اسکا طالع ہے  
 اس کلمہ سی یہاں مفہوم مستفاد ہوگا اور اسکی مستفاد ہونیکا سبب یہ ہے کہ  
 چونکہ مدلول کلمہ توحید یہ ہے کہ کوئی معبود حق نہیں ہوا اللہ کے اور معبود  
 نہیں خارج میں الا واجب الوجود پس مدلول کلمہ توحید کی ساتھ جب  
 قضیہ ضم کیا جاوے گا تب اسی سے مراد حاصل ہوگی یہ نہیں کہ محض الفاظ  
 کلمہ توحید و ہیئت ترکیب کی دلالت سی اسکی بدون ضم بعض احکام  
 عقلیہ یعنی پیدا حاصل ہو کہ کوئی الہ واجب الوجود نہیں ہوا اللہ کے  
 اور یہ کلام اگر ادا کیا ہی تو بعض شواہد و احادیث ادا کیا ہے کل علماء  
 اکثر علماء کے کلام میں ایسی عبارت واقع بھی نہیں ہوئی تو مطلقاً علماء  
 کی طرف اس امر کی نسبت دینا بھی باطل ہی۔ قولہ۔ اب یہ ترجمہ  
 محتمل و معنی کا ہے الجواب عن قولہ۔ یہ جو دعویٰ مجیب نے غلط  
 فہمی کے راہ سے قرار دئی ہیں ترجمہ علماء اون دو دعویٰ سے کسی ایک معنی  
 کی بھی محتمل نہیں بلکہ اس ترجمہ سی سوا اسکے اور کوئی بات مراد نہیں کہ  
 کوئی چیز معبود بحق نہیں ہوا اللہ کے۔ قولہ۔ ایک یہ کہ اللہ  
 غیر اللہ نفس الامر میں نہیں ہے معنی صحیح ہیں مگر مخالف عقیدہ مشرکین کے  
 نہیں الجواب عن قولہ۔ یہ معنی جبکہ مجیب نے اپنی ہر جگہ  
 اقتضای سی شہادیاں معنی و حقیقت مراد علماء نہیں جیسا کہ مکر بیان ہوا

لکن اگر ہم فرض کر لیں کہ کلمہ توحید کی معنی یہی ہے تو یہ اعتراض مجبب  
 او سپر وار و نہیں ہو سکتا کہ یہ معنی مخالف عقیدہ مشرکین کے نہیں  
 کہ بہت سی مشرکین کے عقیدہ کے یہاں مخالف ہی کہ سوا اللہ کے  
 کوئی الہ واجب الوجود نہیں جیسا کہ سابقا بیان ہو چکا۔ قولہ -  
 دوسرے یہ کہ کوئی شئی مصداق الہ واجب نہیں سوائے اللہ کے  
 یہ معنی بھی نفس الامر میں صحیح ہیں مگر نحواً صحیح نہیں ہے کہ ہمیں نفی اسم  
 کی یعنی الہ کی خبر سی یعنی شئی سے کی ہے اور یہ خلاف نحو کی ہے +  
 الجواب عن قولہ - یہ معنی بھی مراد علماء نہیں صرف مجیبے اپنی  
 اولیٰ سمجھ کی وجہ سے اس معنی کو قرار دی لیا ہے بلکہ معنی کلمہ توحید  
 یہی ہے کہ بجز اللہ کی کوئی شئی مطلقاً الہ نہیں جیسا کہ سابقا بیان ہوا  
 اور اس معنی کا حصول کلمہ توحید سی سطح پر ہے کہ کلمہ توحید نفی مطلق  
 الہ غیر اللہ کی کرتا ہی اور یہ نفی لای نفی جنس سے ثابت ہی اور اس نفی کے  
 پیدا ہونے کی دو طریقے ہیں ایک طریقہ تو یہ ہے کہ منفی ماہیت الہ ہوا اور خبر  
 مقدر نہ لیجاوی جیسا کہ فخر الدین ازلی بی بیان کیا ہی اور یہی اقرب صوف  
 ہی دوسرے طریقہ یہ ہے کہ موجود خبر لیجاوی و رہا بر سر طریقہ کی موجود  
 جو خبر ہی وہ اسم الہ سے منفی ہوگی تو نفی خبر کی اسم سی ہوگی نہ نفی اسم  
 کی خبر سے اور اگر بالفرض شئی کو خبر مقدر محدث قرار دیں تو شئی الہ  
 غیر اللہ منفی ہوگی نہ ماہیت شئی اور یہ صورتیں ہی نفی خبر کی اسم سے  
 ہو سکتی ہے اگر کیا جاوی کہ منفی صفت اسم ہی نفس اسم کو کہ مذہب صحیح ہے

کہ خود اسلم منفی ہی بہر حال معنی صحیح کلمہ توحید کسی طرح مقتضی اس امر کے  
 نہیں ہے کہ نفی اسلم کی خبر سی لازم آوی جیسا کہ مجیب صاحب سمجھتے ہیں  
 نہ مخالفت قواعد نحو یہ لازم آتی ہے یہ سب محض غلط فہمی مجیب کی ہے  
 جس کا بیان مکرر بوجہ کافی و شافی سابقاً عمل میں آچکا ہے حضرت مجیب  
 نے اکیس نحو یہ کی تقریر و فہم پر بوجہ صحیح مقتدر نہیں اس سبب کہ کلمہ توحید  
 - قولہ - اور مخالف عقیدہ مشرکین کی ہی نہیں اور کی نزدیکی  
 بھی کوئی شے مصداق الہ واجب کا نہیں جیسا کہ سائل فی بیان کیا ہے  
 - الجواب عن قولہ - -- اولاً تو یہ یہی غلط ہے کہ کسی شے کا مصداق  
 اللہ کے مصداق الہ واجب نہ ہونا مخالف عقیدہ مشرکین نہیں اس لئے  
 کہ بہت سی مشرکین کی عقیدہ کی یہہ امر مخالف ہی و شافیاً بیان ہو چکا  
 کہ معنی کلمہ توحید یہہ نہیں کہ کوئی شے مصداق الہ واجب نہیں بلکہ  
 مدلول و سکہ یہہ ہے کہ کوئی شے الہ یعنی معبود بحق نہیں اور اس امر پر  
 دلالت کلمہ توحید کی در صورت عدم تقدیر خبر اور در صورت تقدیر وجود  
 اور در صورت تقدیر شے بہر حال میں ظاہر ہے اور لا الہ شے الا اللہ  
 کی معنی یہ ہے کہ الہ کوئی شے نہیں بلکہ لاشی محض ہے بجز اللہ کے  
 کہ وہ الہ ہی اور اس کا الہ ہونا لاشی اور غیر تحقق نہیں بلکہ ثابت ہے  
 اور یہہ امر بیشک مخالف عقیدہ مشرکین ہی - قولہ - اور جوہ  
 وجودی کی حقیقت بدلائل عقلیہ و نقلیہ ثابت ہے - الجواب عن قولہ  
 اگر کسی ایک دلیل عقلی ہی ہے اور کسی ایک دلیل نقلی ہی ہے توحید وجود

جست نہیں۔ قولہ۔ تفصیل کے لئے تو دفتر چاہئے مختصر دلیل  
 عقلی اور ایک نقلی لکھتا ہوں۔ الجواب عن قولہ۔ جو دلیل نقلی  
 کہ سبب فی وارد کی ہے اسکی سخافت و زنی بنیادی و بطلان بیست  
 سنہ سے ظاہر ہو اور لچہ پائیندہ ظاہر ہو گا اور دلیل نقلی یہ ہے کہ  
 کہان سے لاسکتے ہیں اسلمی کہ کہیں قرآن میں کسی حدیث میں کوئی  
 اشارہ ہی طرف اس امر کے نہیں ہی لیکن ایک صحیح کلام کو اصل میں  
 سی اسکی مصروف کر کی ایک غلط اور باطل سنی اسکی قرار دینا جیسا کہ  
 کلمہ توحید میں وقوع پذیر ہوا اور اسکا دلیل ہم کہنا یہ کام مختص  
 اور انکی ہم مذہب لوگوں کا ہی و ایسی ہی باتوں پر کل اران بزرگوار  
 ہی ہیں اگر سبط کی مغالطات اور سفسطیات کو جمع کر کے ایک دفتر  
 لکھ ڈالا جاوی تو اسکا کیا مال ہی کوئی عاقل نہ ان بزرگوار کے مختصر  
 کلام سے سفسطیہ بنیۃ البطلان کو قبول کر لیکانہ انکے دفاتر طویلہ لکھی  
 قبول کر لیا اور جو لوگ کہ غلط نہیں یا تعصب آبائی کی راہ سے سکتے ہیں  
 کوئی ہوئی ہیں انکی لئے نہ مختصر کی ضرورت ہی نہ دفتر کی۔ قولہ۔  
 عقلی یہ ہے کہ کوئی شے غیر اللہ موجود نہیں ہو سکتی۔ الجواب  
 عن قولہ۔ یہ بالکل خلاف عقل ہے بی ایجاد اللہ کے بیشک  
 کوئی شے موجود نہیں ہو سکتی اور حبیب حق تعالیٰ ایک شے کو موجود  
 کر دیا تو وہ ضرور موجود ہو جاوے گی وجود شہاد کا انکار ضروریات کا  
 انکار ہی اور ایم دعویٰ کو جبکا بطلان بالضرورة استقامت معلوم ہے

دلیل عقلی نام رکہ نارت کا دن نام رکہ ناسے اور دن کارات نام  
 رکہ ناسے۔ قولہ۔ اسلئے کہ حکمت میں ثابت ہو چکا ہے کہ وجود  
 عین ذات واجب ہے۔ الجواب میں قولہ۔ یہہ محض غلط  
 اور بالکل نیا اصل ہے ہرگز حکمت میں اور غیر حکمت میں کسی علم میں  
 کسی فن میں کہیں یہ ثابت نہیں ہوا کہ وجود علی الاطلاق عین ذات  
 واجب ہی صرف ہم مذہبان مجیب یہ دعویٰ رکھتی ہیں اور کچھ دلائل  
 مزعومی قائم کرتی ہیں لیکن وہ سب لائل منقوض اور مدفوع ہیں اور  
 اون سی یہ دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا چنانچہ ملاحظہ کلام علامہ  
 تفتازانی سے یہ امور ظاہر ہو سکتی ہیں اور حکماء جو اس امر کے  
 قائل ہیں کہ وجود خاص حق تعالیٰ کہ جو بحسب الحقیقت وجود مخلوق  
 سی بالکل مفارقت و مباہنت رکھتا ہے عین ذات واجب ہے وہ کہا  
 ایسی دلائل قاطعہ قائم کر سکے کہ جسی مذہب متکلمین وجود کو حق تعالیٰ  
 کے غیر ذات لیتی ہیں باطل ہو جائی ہیں جو حکماء مذہب متکلمین  
 ایسی حالت میں بطور حقیقتہ اسکا وہی نہیں کہہ سکتے کہ حکمت میں ثابت  
 ہوا ہے جبکہ دلائل اس مذہب کی رد کئی گنی ہیں اور جو قول اس  
 مذہب کی مخالف ہے وہ بدلائل ثابت کیا گیا ہے اور عقلاً پس منکر  
 میں مختلف ہیں اور اگر ہم فرض کریں کہ وجود خاص واجب بحسب الحقیقت  
 دیگر وجودات سی مخالف ہی عین ذات واجب ہے تو اسی کی مطلب  
 مجیب کا حاصل ہو سکتا ہے اسلئے کہ وہ ایک وجود خاص ہی جو



ذات حق تعالیٰ کا ہے اور اسکی حقیقت خاصہ جدا گانہ اور سبب  
 حقائق دیگر وجودات سی ہی پس ہ وجود اور ہی اور وجودات غیر  
 اور ہیں اگر وہ وجود عین ذات خدا ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ اور وجود  
 یہی عین ذات خدا ہوں یا وجود مطلق عین ذات خدا ہو اسلئے کہ وجود  
 مختلفہ ان حقائق ہیں اور وجود مطلق ایک مفہوم کلی ہی جسکا صدق حملہ  
 وجودات پر جو اس کے ماتحت ہیں بنا بر مذہب حکما صدق عرضی ہے  
 نہ صدق ذاتی اور وجود طبیعت نوعیہ کلیہ او کی نزدیک نہیں ہی اور  
 صدق اس بیان کا کلام سی محقق طوسی کی جو سابقا نقل ہو چکا تھا  
 پس وجود خاص حق تعالیٰ کا عین ذات ہونا مستلزم اسکا نہیں ہے  
 کہ وجود مطلق عین ذات خدا ہو اسلئے کہ وجود خاص پر جو عین ذات  
 ہی صدق وجود مطلق کا عرضی ہی ذاتی نہیں اور نہ اسکا مستلزم ہے  
 کہ دیگر وجودات خاصہ کہ جو حقائق منقرضہ غیر حقیقت وجود خاص  
 حق تعالیٰ ہیں عین وجود حق تعالیٰ ہوں اسلئے کہ انہیں اور اس وجود  
 خاص میں بالکل مفائرت و سبائنت ہی پس ہ وجود خاص حق تعالیٰ  
 کی عین ذات حق تعالیٰ ہونی سی مطلب مجیک کچھ حاصل نہیں ہو سکتا  
 اسلئے کہ انکا مطلب یہ ہے کہ یہ ثابت کریں کہ غیر ذات خدا عدم  
 مطلق بمعنی معدوم مطلق ہی اور اس مطلب کا حصول یعنی اس امر پر  
 کہ وجود مطلق عین ذات خدا ہوتا حالانکہ یہ حکما کی نزدیک نہیں ہی  
 ہی اور شرح موافقت کی عبارت نقل شدہ سابق سی ظاہر ہو کہ کوئی

محافل اس بات کا قائل نہیں ہیں اس امر باطل پر جو نظریہ مجیب فی الی  
 وہ بھی باطل ہوئی اور بعض حکماء کی طرف جو قول بوحادث وجود منسوب  
 ہوا ہی تو اول تو یہ غیر متحقق الصحتہ ہی جیسا کہ قاضی عضد الدین بھی  
 کی کلام نقل شدہ سابق سے واضح ہوا اور اگر فرض کچھ کہ بعض حکماء ہی  
 قائل بوحادث وجود ہیں تو وہ حکماء پہلی وس فریقہ میں شامل ہونگی جو حادث  
 وجود کا قائل ہے پس وجود مطلق کا عین ذات حق تعالیٰ کا ہونا ثابت  
 ایک دعویٰ اول لوگوں کا ہی اس دعویٰ کو ثابت قرار دینا محض غلطی کا  
 ہی اور اس دعویٰ کا البطلان جن دلائل سے ہوا ہی وہ اوپر بیان ہو چکے  
 ہاں اگر مجیب یہ فرمائی کہ ہم لوگوں کی کتب میں ثابت کیا جاتا ہے  
 کہ وجود مطلق عین ذات واجب ہی تو یہ امر درست تھا لکن اس امر کا  
 اثبات صاحبان عقل و انصاف کی نزدیک صرف ایک جمعہ سے ختام  
 اور تخیل باطل اور مرسوم غیر مطابق للواقع ہے اس کی فرمائی سے یہ کہ  
 لازم آتا کہ ہر شخص اس امر کو ثابت سمجھے کہ وجود مطلق عین ذات  
 واجب ہی اور جبکہ اکابر حکماء خود اس امر کی نفی کرتی ہیں کہ ہم وجود  
 مشترک کو عین ذات واجب نہیں جانتی تو یہ یہ دعویٰ کہ وجود مطلق  
 کا عین ذات خدا ہونا حکمت میں ثابت ہو چکا ہی محض افتراء ہی قولہ  
 اور غیر وجود نہیں ہے مگر عدم - الجواب عن قولہ - غیر وجود ہرگز  
 عدم نہیں یہ محض غلط ہی خود ماہیت موجودہ غیر وجود ہی ہزار بار  
 لاکھوں بجا ہم ہیں جو غیر وجود ہیں ہاں جبہ و عقلا وجود ما بین موجود و

معدوم و سہلہ کے قائل نہیں انکی نزدیکی البتہ ثابت ہی کہ غیر موجود  
 نہیں ہی الامعدوم لکن موجود اور ہے اور وجود اور دوسرے مفہوم  
 علیٰ ہذا القیاس معدوم اور چیز ہے اور عدم دوسرے مفہوم ہی موجود  
 تعبیر بلفظ وجود اور معدوم ہی تعبیر بلفظ عدم خطا، فاحش اور غلط ہیں  
 اور بتدیان تحصیل علوم عقلیہ سی ہی ایسی خطا واقع نہیں سکتی اب اگر  
 یہ امر ہم تسلیم کر لیں کہ غیر موجود نہیں الامعدوم تو اتنی کوئی مطلب  
 سبب کا حاصل نہیں ہو سکتا اسلیٰ کہ اگر پہلی سے وہ ثابت کرتی کہ جو  
 منحصر ہی ذات جناب باری میں اور یہ بہ قضیہ ضم کرتی کہ غیر موجود  
 نہیں الامعدوم تو یہ نتیجہ نکال سکتی تھی کہ غیر ذات واجب نہیں الامعدوم  
 لکن اولاً تو انکو یہ دعویٰ ہی نہیں کہ موجود نہیں ہی الا ذات واجب  
 اور موجود غیر ذات واجب نہیں بلکہ یہ دعویٰ ہے کہ وجود نہیں الا ذات  
 واجب اور وجود غیر ذات واجب نہیں تو یہ قضیہ مسلمہ کہ غیر موجود نہیں  
 الامعدوم کچھ مفید بحق مجیب نہوا سلیٰ کہ تکرر حد واسطہ کا نہیں بلکہ  
 کبریٰ میں دلیل کے جو چیز موضوع ہی وہ صغریٰ میں محمول نہیں محمول صغریٰ  
 کا لچہ اور ہی اور موضوع کبریٰ کا لچہ اور ہے پس قیاس فاسد الاساس  
 مجیب محض باطل اور بین الفساد ہی صلا وہ بران وہ وجود خاص جو عین  
 ذات واجب ہی اگر کسی ذات غیر واجب کی لٹی ثابت کیا جائے تو البتہ  
 یہ تقریر ہو سکتی تھی کہ وہ وجود خاص تو عین ذات واجب کے  
 ہی فرض نہیں ہو سکتا والا لازم آوے گا کہ وجود اوس دوسری کا ہی عین

ذات واجب ہوا اور اس کا وجودِ ذاتی لازم آویگا لیکن حکمت میں جو  
 خاص حق تعالیٰ کے لئے ثابت ہے وہ کسی دوسرے کی لئے ثابت  
 نہیں کیا جاتا بلکہ دوسرا وجود خاص ثابت کیا جاتا ہے جو وجود خاص  
 خدا سے بالکل منفرد و متباین ہے تو وجود خاص واجب کا اور چیز کے  
 لئے نہ حاصل ہونا مستوجِب اس امر کا نہیں ہے کہ وہ دوسرے چیز سے  
 اس وجود خاص کے جو غیر وجود خاص ذات واجب سے موجود نہ ہو یا یہ کہ  
 وہ ہی عین ذات واجب ہو اس سبب سے کہ اس دوسری چیز کا وجود  
 اور ہے اور ذات واجب کا وجود خاص دوسرے پس ان دونوں میں  
 میں صیغیت کسی طرح لازم نہیں آتی اور محسب کا دعویٰ محض غلط اور ظاہر  
 البطلان ہی۔ قولہ۔ اور عدم موجود نہیں ہو سکتا۔ البطلان  
 عن قولہ۔ نفس عدم محض بیشک موجود نہیں ہو سکتا جسطرح نفس  
 وجود ہی موجود نہیں ہو سکتا اور نھیں تو لازم آوی کہ عدم کے لئے  
 وجود ہو اور موجودات کا وجود مسلسل اور غیر متناہی ہو لیکن یہ امر نہیں  
 کہ جس چیز پر عدم خاص صادق آوی وہ موجود نہ ہو سکی اور موجود  
 نہ ہو سکتا۔ پس اس عدم کو جو وہ ہو سکتی سی یہ نہیں لازم آتا کہ  
 جو شیا بالقطع بالیقین بالضرورة متناہی وجود ہیں موجود نہیں  
 ہوتی کہ وہ اشیا جو موجود ہیں عدم محض نہیں علاوہ برآن اگر اس قول کہ  
 عجیب کی اسی حالت چرچا ہے کہ وہ ہی ہم تسلیم ہی کر لیں جب  
 بھی کوئی مطلب محسب کا حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ امر غیر مستحکم ہے

کہ غیر واجب نہیں مگر عدم اس قضیہ کو جس قیاس ہی نکالا گیا ہے جو  
 عین ذات واجب ہی اور غیر وجود نہیں ہی مگر عدم وہ قیاس خود ہی  
 باطل و ممنوع ہی اس لئے کہ غیر وجود عدم نہیں بلکہ غیر وجود ہزار ہا وجوہات  
 ہیں اور وہ موجودات نہ وجود ہیں نہ عدم بلکہ ذو وجود ہیں اس طرح  
 ہزار ہا معدومات ہیں کہ وہ نہ وجود ہیں نہ عدم بلکہ ذو عدم ہیں اور  
 وجود مطلق عین ذات واجب ہی نہیں بلکہ وجود خاص پس غیر ذات  
 واجب پر اگر وجود خاص ذات واجب صادق و یگانہ عدم وجود عام  
 صادق نہ آویگا پس غیر واجب سی منفی نہوگا الا وجود خاص جو مطلق  
 واجب ہی نہ وجود مطلق۔ قولہ۔ پس غیر واجب بمعنی غیر اللہ  
 موجود نہیں ہو سکتا۔ الجواب عن قولہ۔ یہ دعویٰ بالکل  
 غلط ہی اس لئے کہ جن مقدمات سی یہ نتیجہ نکالا گیا ہے وہ مقدمات  
 و باطل ہیں اور انکا ابطال بیانات ماضیہ سی بخوبی ہو گیا مضحکہ  
 مین سنا گیا تھا کہ بعض مضحک لوگوں فی ایک قیاس بنایا تھا کہ جو  
 چار پایہ کا محال ہی اس لئے کہ اگر چار پایہ موجود ہوگا تو وجود اسکا چار  
 شقوق میں بھی ایک شق کے ساتھ ضرور ہوگا اور جب چاروں شقوق  
 باطل ہوئی ہیں تو وجود چار پایہ کا باطل ہو ابیان اس امر کا کہ چار شقوق  
 میں سی ایک شق ضرور متحقق ہوگی یہ ہے کہ ضرور ہی کما وسچ چار پایہ کا  
 ایک پانچون ہوگا یا دو پانچون ہوگی یا تین پانچون ہوگی یا چار چھ  
 ستین ہو سکتا کہ نہ ایک پانچون ہو نہ دو نہ تین نہ چار اور بیان اسکا

کہ یہ چاروں شقوق باطل ہیں یہی کہ اگر ایک پانوں ہوگا تو اب تک  
 لازم آوے گی اور اگر دو پانوں ہونگے تو اجتماع سائنسین لازم آوے گا اور  
 اگر تین پانوں ہونگی تو اجتماع ثلاث فونات لازم آوے گا اور چار پانوں  
 ہونگے تو توالی حرکات رابعہ لازم آوے گی اور یہ چاروں امر باطل ہیں  
 اور جب یہ چاروں شقوق باطل ہوئی تو وجود چار پایہ کا باطل ہو اب  
 مرد عاقل اگر ذہن مراض معلوم عقلیہ و نقلیہ رکھتا ہوگا تو اسکو کوئی شک  
 اس بار میں نہوگا کہ یہ دلیل عقلی جو مجیب فیہی ہی فی بنیاد اور طلبی  
 جسطح کہ وجود چار پایہ کی محال ہونی پر مضحکہ لگے گون فی ایک دلیل کی پڑا  
 مغالطہ آمیز قایم کی ہی۔ قولہ۔ اور دلیل نقلی کلمہ توحید ہی کا  
 حاصل یہی کہ ہر لکھ عین اللہ ہے یعنی ہر موجود عین اللہ ہے۔  
 الجواب عن قولہ۔ کلمہ توحید کا حاصل ہرگز یہ نہیں ہی ہر لکھ  
 عین اللہ ہے بلکہ برعکس اسکے اسکا حاصل یہی کہ کوئی چیز سوا اللہ  
 کے الہ نہیں یہ امر بیانات سابق میں بدلال قاطعہ و برابر ساطعہ  
 ثابت ہو چکا علاوہ بران یہ نہایت ظاہر ہی کہ یہ معنی کلمہ توحید  
 کہ ہر لکھ عین اللہ ہی جب یہ لکھ ہو سکتی تھے کہ انجمل کلمہ توحید کا  
 ایک موجب کلمہ بعد و لکھوں کی ہوتا لکن کلمہ توحید کا انجمل طرف ہی  
 موجب کلمہ کی نہیں ہوتا ہی لکن اسکا انجمل بقدر ہر صفت نہایت شمار  
 و صفت ایک ساطعہ فایہ کی اور ایک موجب کلمہ کی ہوتا ہی و ان و لکھوں  
 میں کوئی تضاد و من وجہ کلمہ کی صدق کا کسی طرح شمار نہیں ہو سکتا

بنایا ہی اور اگر تسلیم کیا جاوی کہ معنی کلمہ توحید میرہ ہی کہ جو آلہ ہے  
 وہی اللہ ہی تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوگا کہ ہر موجود اللہ ہی ہے  
 کہ ہر موجود کا الہ ہونا قطعاً باطل ہی بلکہ بمعنی معبود بحق تو بلاشبہ کوئی  
 موجود الہ نہیں اور بمعنی معبود مطلق صرف وہ موجود الہ ہو سکتی ہیں  
 جن کی عبادت کی گئی اور جن موجودات کی عبادت نہیں ہوئی وہ  
 کبھی الہ نہیں ہو سکتے علاوہ بران اگر کسی موجود کا بمعنی معبود مطلق  
 الہ ہونا ثابت نہ ہو تو اس سے کوئی کام مجیب کا نہیں نکل سکتا ہی  
 کہ کلمہ توحید میں الہ سی مراد معبود بحق ہی نہ معبود مطلق ہے ہی قطعاً  
 کر کے ایک بھدہ ہی عجیباً عجیب سی وقوع میں آیا کہ جب معنی کلمہ توحید  
 متنازع فیہ اور مجہول عنہ ہی اور بتائید و ترجیح اس معنی کے جو محتاج  
 عجیب ہی توحید وجودی کی حق پرہونی پر عجیب فی استدلالت ہی تو  
 اونکو لازم تھا کہ وہ دلیل نقلی یہاں وارڈ کرتے کہ جو متنازع فیہ اور  
 مجہول عنہ نہوتی نہ یہ کہ خود اپنی اسی دعویٰ کو جو متنازع فیہ ہی دلیل  
 صحت توحید وجودی قرار دیتی اس فعل عجیب سی ظاہر ہی کہ مصداق  
 علی المطلوب کی معنی حضرت کو نہیں معلوم یا ایسی امر شنیع کے ایسکا  
 میں کچھ ہاں حضرت کو نہیں اور دو صورتوں میں لیاقت و محال انکا  
 ہویدا ہی اور یہ نہ ہی ظاہر ہو گیا کہ حضرت کو توحید وجودی پر کوئی اور  
 مخالفہ نقلی ہے ہم نہیں پہونچا جسکو دلیل قرار دیتے اور بالآخر  
 عاجزانہ مصداقہ علی المطلوب پر کتفا فرمائی۔ قولہ۔ سلمیٰ کہ جو

مصدق الہ ہے۔ الجواب عن قولہ۔ ہرگز یہ موجود مصداق الہ  
 ضمیم اور بالہ کوئی موجود مصداق الہ کہتی ہے معبود بحق نہیں اور جبکہ کلمہ حق  
 میں الہ سے معبود بحق مراد ہی اور معبود مطلق مراد نہیں تو اگر کوئی چیز  
 غیر اللہ مصداق معبود مطلق ہوئی تو وہ مصداق اس معنی الہ کی نہیں جو حق  
 توحید سی مراد ہی۔ قولہ۔ ہوا سٹیکہ الہ کہتی ہیں معبود کو اور معبود  
 کہتی ہیں اوسکو جسکی کوئی عبادت نہ کری۔ الجواب عن قولہ۔  
 الہ معبود بحق کو کہتے ہیں اور معبود مطلق کے معنی میں یا تو یہ لفظ آئی  
 ہی نہیں جیسا کہ ایک فریق کا مذہب ہی اور اگر آئی ہی تو یہاں کہہ  
 وہ مراد نہیں جیسا کہ مکرر بیان ہوا پس کل تقریر مجیب کی جو اس امر  
 باطل پر مبنی ہے کہ کلمہ توحید میں الہ سے معبود مطلق مراد ہے  
 باطل ہے۔ قولہ۔ اور عبادت کہتی ہیں تا بعداری کرنے کو  
 الجواب عن قولہ۔ تا بعداری ال لفظ غلط ہے اور عبادت کے  
 معنی تا بعداری کے معنی موافقت امر کی ہرگز نہیں ہاں ایک عبادت  
 خاصہ مصداق عبادت ہی اور تعجب ہے کہ ہر چند کہ اس امر کو بیشتر خاص  
 عام جانتی ہیں کہ عبادت پر نقش کو کہتی ہیں جناب مجیب الہی ایک امر  
 سہل سی ہی آگاہ نہیں یا تجاہل عارفانہ فرماتے ہیں۔ قولہ۔  
 ایسا سطلی جو کوئی کسی کا تا بعدار ہو تو اوسکو اوسکا عبادہ بندہ کہتی ہیں  
 الجواب عن قولہ۔ محض باطل ہے ہر نو کر اپنے آقا کا طمع اور طریق  
 لہجہ ٹھوٹہ مجیب و سائل تا بعدار ہے ہر اجیر جسکا کام کرتا ہی اوسکا



تا بعد از سی ہر ماتحت اپنے حاکم بالا دست طبع اور تا بعد از سی لکن  
 کوئی نوکر اور کوئی اجیر اور کوئی ماتحت ہندہ و عید نہیں ہے اس امر کو  
 ہر عالم و جاہل جانتا ہے اس بڑھی ہوئی جرأت و بیباکی کو مجیب کے  
 ملاحظہ کرنا چاہئے کہ جن امور کا بطلان شہر شخص کو معلوم ہو سکتا ہی  
 اونکی اوپر آپ نے اپنے کل دعویٰ کو مبنی کیا ہی۔ قولہ جیسے  
 کہتی ہیں عبد اللہ نیا اور عبد الرحمن بندہ پیٹ کا اور بندہ روپیہ کا  
 - الجواب عن قولہ - سابقاً بیان ہو چکا کہ جناب مجیب کو  
 حقیقت و مجاز میں امتیاز نہیں اور اتنا ہی نہیں سمجھتے کہ اگر دنیا  
 کوئی حکم دیتی اور آدمی اسکو بجا لاتا اور دم کوئی حکم دیتا اور انسان  
 اس پر عمل کرتا اور پیٹ آمر ہوتا اور بشر را مور ہوتا تو ان چیزوں کو  
 حقیقی کہہ سکتی تھے یہ چیزیں نہ تو آمر ہیں نہ ناسی ہیں نہ انکو تسلط ظاہر  
 انسان پر ہے پس انکو کہاں سے مطاع حقیقی یا معبود حقیقی کہہ سکتی ہیں  
 اور اگر انکو معبود کہیں گے تو مجاز کہہ سکیں علم اصول فقہ میں یہ مسئلہ  
 مقرر ہوا ہی کہ اطلاق و استعمال عم ہے حقیقت و مجاز سے پس اگر فقہ  
 عبد کا اطلاق طالب درہم اور طالب دنیا پر اور معبود کا اطلاق دنیا  
 اور درہم اور شکم پر ہوا تو اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ معنی حقیقی لفظ عبد  
 کی جو سو ضوع لغوی یا عرفی ہے متبدل ہو جاویں مثلاً اس کا اطلاق  
 مرد شجاع پر کرتے ہیں تو اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ انسان اس پر جو  
 بلکہ یہ دیکھنا چاہئے کہ اطلاق حقیقی ہے یا مجازی اور یہیں کوئی شک

نہیں کہ اطلاق عہد کا طالب دنیا اور طالب دہم و خوانا شکم پیری پر  
 مجازی ہے حقیقی نہیں۔ قولہ۔ اور جسکا کوئی تا بعد از ہوا و سکون  
 معبود اور آلہ کہتے ہیں۔ الجواب عن قولہ۔ کہی جسکا کوئے  
 تا بعد از ہوا و سکون الہ او معبود نہیں کہتے یہ محض غلط ہے اور اگر بالفرض  
 کہتی ہی تو مجازاً کہتی نہ حقیقہً اور ایک لفظ جو معنی مجازی میں مستعمل ہو  
 تو اسے کچھ اثر معنی حقیقی پر نہیں پڑتا اور ان سب امور سی اگر قطع نظر  
 کیجاوی تو جبکہ کلمہ توحید میں جو الٰہیت غیر اللہ سی منفی ہوئی ہی ہو  
 حق تعالیٰ کے لئے ثابت کی گئی ہے اور متعلق نفی محض مفہوم لفظ الہ  
 ہی تو اگر یہ صریح ہو کہ الہ سے مراد معبود مطلق ہے تو معنی کلمہ توحید  
 یہ قرار پاویگی کہ کوئی معبود نہیں ہو احق تعالیٰ کے حالانکہ معبود ہوا  
 حق تعالیٰ کے اور یہی ہیں پس مہلول کلمہ توحید العباد باللہ خلاف واقع  
 ہوا جاتا ہی حالانکہ ضرور ہی کہ وہ مطابق للواقع ہو پس کلمہ توحید میں  
 اگر اور سب امور سی قطع نظر کر کے اسی صریح بنا کیجاوی تو جب ہی الہ  
 سی معبود مطلق مراد نہیں ہو سکتا لکہ ضرور منفی بیان معبود بحق ہی علاوہ  
 برآن جو معنی قبل استثناء منفی ہوگی وہی بعد استثناء مثبت ہوگی اور حق تعالیٰ  
 کا معبود مطلق ہونا کوئی فضیلت واسطے حق تعالیٰ کی ثابت نہیں کی نہیں  
 اگر معنی کلمہ توحید یہ قرار پائی کہ کوئی معبود مطلق نہیں ہو احق تعالیٰ  
 کی تو کوئی فضیلت حق تعالیٰ کے اس سی ثابت نہیں ہوئی اسلیئے کہ  
 اصنام ہی معبود مطلق ہیں پس ضرور ہی کہ کلمہ توحید میں الہ سے معنی

موجود بحق کے مراد ہوا اور ان امور کا بیان قبل ازین نہایت تفصیل سے چکا  
 قولہ۔ جسے قولہ تعالیٰ **هَوَالِه** میں ہوا کو الہ کہا ہے  
 الجواب عن قولہ۔ یہی آپ کا دعویٰ محض غلط و خلاف واقع  
 ہی اس آیت میں حق تعالیٰ نے ہوی کو یہ نہیں فرمایا کہ وہ الہ ہی بلکہ  
 فرمایا ہی کہ شخص مذموم فی اپنی خواہش نفسانی کو الہ بنالیا اور یہ اس  
 نفسیہ کبر سے نقل ہو چکا ہے کہ غیر اللہ کو اگر الہ بنالیوں تو وہ حقیقت  
 الہ نہ ہو جاوے گا جس طرح کہ فرعون کی اتباع فی فرعون کو رب بنالیا تو اس  
 فرعون رب نہیں ہو گیا پس اگر اس طرح کسی شخص نے اپنی ہوی کو الہ بنا  
 لیا تو اس سے یہ نہیں لازم آیا کہ وہ ہوی الہ ہو جاوے بلکہ وہ غیر الہ ہے  
 باقی رہی یہ کلام ہی مجاز ہے اور سکا کوئی اثر معنی حقیقی نہیں پہنچ  
 سکتا اور اس امر کی تفصیل سابق میں بوجہ کامل ہو چکی ہے۔ قولہ  
 بالجملہ اطلاق الہ کا ہر اوس شئی پر آتا ہے جس کا کوئی تابع نہ ہو۔ الجواب  
 عن قولہ۔ کہی ہر ایسی شئی جس کا کوئی مطیع اور قبول محض نہ ہو  
 تا بعد از ہر وقت میں الہ نہیں کہلاتی یہ محض افتراء ہے قسم کا دعویٰ ہے  
 کہ کوئی شخص کہے کہ اطلاق سماء کا ہر ایسی چیز پر ہوتا ہے جو سیاہ اور اطلاق  
 ارض کا ہر ایسی چیز پر ہوتا ہے جو متحرک ہو۔ قولہ۔ اور کوئی وجود  
 موجودات میں نہی ایسا نہیں جس کا کوئی تابع نہیں۔ الجواب عن قولہ  
 یہی دعویٰ محض غلط ہے ہزار موجودات ایسی ہیں جس کا کوئی مطیع  
 نہیں اور ظاہر تابع سی بیان مراد مجیب کی مطیع اور بجا آئندہ حکم ہی

جسکو وہ بلا غلط تا بعد از تعبیر کیا کرتے ہیں اور اگر تابع سی انہوں نے  
 بیان کچھ اور مراد لیا ہی تو دلیل دعویٰ پر منطبق نہوگی اسلئے کہ دعویٰ  
 یہ ہی کہ ہر موجود الہ بمعنی مطاع ہی اور اس دعویٰ کے ثبوت کے لئے  
 ضرور ہی کہ مطاع اور تابع اور تا بعد از سبک استعمال یکے کے معنی نہیں  
 کی کیا ہوا اور یہ امر ہر خاص و عام و جاہل و عالم کو معلوم ہی کہ ہر موجود  
 ایسی ہیں جو مطاع نہیں اور کوئی اونکا مطیع بمعنی بجا آئندہ حکم نہیں  
 قولہ۔ پس غور کرنے سے معلوم ہوتا ہی کہ ہر موجود مصداق الہ  
 ۔ الجواب عن قولہ۔ بلا غور یہی یہ امر معلوم ہی کہ ہرگز موجود  
 مصداق الہ نہیں خواہ الہ بمعنی معبود مطلق ہو خواہ بمعنی معبود و بحق ہو  
 اور یہ دعویٰ کہ ہر چیز مصداق الہ ہے محض غلط دعویٰ ہے اسلئے  
 کہ ہر موجود کی عبادت نہیں ہوتی بلکہ اکثر موجودات کی عبادت نہیں  
 اور جس چیز کی عبادت نہیں ہوتی وہ بمعنی معبود مطلق ہی الہ نہیں اور  
 بمعنی معبود بحق تو سوائے جناب باری کے اور کوئی الہ نہیں  
 اور غور کرنی سے اور زیادہ تر بطلان اس دعویٰ کا کہ ہر موجود الہ ہی ظاہر  
 ہوتا ہی اگر یہ دن غور انسان دو دلیلوں سے اس دعویٰ کا محض باطل ہونا  
 ثابت کر سکتا ہی تو غور کرنی سے دلیلین اور زیادہ غور کرنی سے ثبوت  
 دلیلین اسکی بطلان پر ظاہر ہو سکتی ہیں۔ قولہ۔ اولاً الہ  
 اللہ اسپر دال ہی کہ جو مصداق الہ کا ہے عین اللہ ہی۔ الجواب  
 عن قولہ۔ لا الہ الا اللہ اسپر دلالت نہیں کرتا کہ جو مصداق

آتہ کا ہی وہ عین الہ ہے بلکہ لا الہ الا اللہ سپردال ہے کہ سوچتے  
 کی کوئی چیز الہ نہیں جیسا کہ مکر بیان ہو چکا۔ قولہ۔ پس ثابت ہوا  
 کہ ہر موجود عین اللہ ہے۔ الجواب عن قولہ۔ جن امور سے  
 مجیب فی سبب ثابت کرنا چاہا تھا کہ ہر موجود العیاذ باللہ عین اللہ ہے  
 اور امور سی تو کسی طرح یہ نہ ثابت ہوا کہ ہر موجود اللہ ہے العیاذ باللہ  
 عن القول بمثل هذا الكلام الفاسد الذي تكاد السموات  
 ينفطرن منه جیسا کہ بیانات ماسبق کی طرف مراجعت کر فیسی ظاہر  
 ہوتا ہی بلکہ یہ ثابت ہوا کہ ہر موجود کا عین اللہ ہونا کلمہ توحید سے بچنا  
 محض غلط فہمی ہے اور ہرگز کسی طرح کلمہ توحید اس امر پر دلالت نہیں کرتا  
 جو وہ سمجھے ہیں۔ قولہ۔ اگر اعتراض کریں کہ شرع میں غیر اللہ کو  
 الہ اور معبود گردانی سی ممانعت آئی ہی تو جواب دیا جائیگا کہ ان غیر  
 کو غیر سمجھ کر الہ اور معبود گردانا منع ہے اور شرک ہی اور شرع میں کسی  
 ممانعت آئی ہی۔ الجواب عن قولہ۔ کہیں شرع میں یہ نہ کر  
 نہیں ہی کہ غیر اللہ کو غیر سمجھ کر الہ و معبود گردانو اور نہ سمجھو بلکہ تمام آیات  
 قرآنی اس امر سی مملو ہیں کہ اللہ واحد ہی و وہ کل چیز و حکام مالک اور  
 خالق اور رب ہی چنانچہ چند آیات جو اوپر وار د کی گئی ہیں وہ پہلی اس امر  
 پر دلالت کرتی ہیں اور اگر فرض کیا جاوے کہ کوئی چیز غیر خدا نہیں بلکہ  
 العیاذ باللہ ہر چیز عین خدا ہی تو خدا خالق اور مالک و من چیز کا کہنا  
 ہو سکتا ہی اپنا خالق اور اپنا مالک و اپنا رب آپ کوئی شخص اور کوئی

چیز نہیں ہو سکتی بلکہ ضرور ہے کہ خالق غیر مخلوق اور مالک غیر مملوک اور رب غیر مروب ہو اور تمام قرآن اس بیان سے پر ہے کہ وہ ہر شے کا مالک اور خالق اور رب ہی پس یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہی آپ رب ہو اور وہی مروب ہو اور وہی خالق ہو اور وہی مخلوق ہو اور تمام قرآن معلوم اس بات سے ہی کہ فقط خدا کی عبادت کرو اور کسی شے کی عبادت نہ کرو اور کسی جگہ یہ قید نہیں ہے کہ اور چیز کو غیر خدا سمجھ کر عبادت نہ کرو اور یہ نہایت ظاہر ہے کہ اگر جناب ربی کا مقصود تنزیل قرآن اور دیگر اور نشر شرایع سی یہ ہوتا کہ غیر خدا کو غیر خدا نہ سمجھو اور غیر خدا سمجھ کر اس کی عبادت نہ کرو اور اگر عین خدا سمجھ کر اس کی عبادت نہ کرو تو کوئی مضائقہ نہیں تو نہ وہ اپنی کلام میں اس امر کی تصریح فرماتا اسلیٰ کہ نہیں کہ جس مقصود کو بذریعہ الفاظ جناب باری داد فرماتا چاہی وہ ادا ہو سکے اور ان الفاظ سی سمجھ میں نہ آسکے یا جناب رسالت مآب کہیں اسلیٰ تصریح فرماتے یہ کیونکر ممکن ہے کہ ہر ہر امر جزوی کا بیان قرآن و حدیث میں ہی اور انتی بڑی اصل اصول کا کہیں کہیں بیان نہیں اور اگر مقصود شریعت کا یہ ہے کہ غیر خدا کو غیر خدا سمجھ کر معبود نہ سمجھو اور عین خدا سمجھ کر معبود سمجھو تو کیونکہ مضائقہ نہیں تو نصاریٰ کی مذمت قرآنی احادیث میں کیوں وارد ہوئی حالانکہ وہ اپنی معبود حضرت مسیح علیہ السلام کو غیر خدا نہیں سمجھتے بلکہ عین خدا سمجھتے ہیں یہ حال مان فکرم ہر شخص کی اختیار میں ہے اگر کوئی کہے کہ شیطان کی مذمت ہو قرآن و احادیث میں آئی ہی

تو اسکا مطلب یہ ہے کہ شیطان کو غیر نبی سمجھنے کے برابر جاننا اور غیر نبی  
 سمجھنے کی اس کے کہنی میں نہ آؤ اور اسکا انخواب پر عمل نہ کرو اور شیطان  
 افسس لامرین العیاذ باللہ من ذلہ القول یکستی جلیل القدر ہی پس  
 اگر اسکو نبی جلیل القدر سمجھنے کے اسکا کہنا جاننا اور اسکی خواہشوں کو  
 عمل میں لانا اور اسکو اچھا جاننا تو کچھ مہضائے بین تو ایسا دشمنی دلیل  
 جسکا بطلان ضرور معلوم ہی عقلدار کب یا پوشش اصفا سنیکے اور  
 ایسی شخص کے کہنی میں کب رنگی اسدیلح جو کچھ جناب مجیب نے دلیل  
 خلاف حکم ضرورت نقل کے یہاں بیان کیا ہی قطعی البطلان ہی اور  
 لایق اصفا عقلدار نبین۔ قولہ جس جگہ جس آیت میں شرک کی  
 ممانعت ہی لفظ من دون اللہ وجود ہے۔۔۔ الجواب عن قولہ  
 جناب مجیب کی اگرچہ اور بھی سب دعادی غلط اور معلوم البطلان  
 :۔ لیکن یہ دعویٰ جو خاتمہ پر بلا ضرورت کیا ہی سب سے بڑے کی اس پر  
 شاہد ہی کہ جناب مجیب کو مطلقاً اسکی پروا نہیں کہ وہ کیا کہتا ہے  
 اور نہ اس امر کا کچھ اندیشہ ہی کہ اگر ایسی بات وہ کہنے لگے کہ یہ بے غلط  
 اور باطل ہے تو کس قدر وقار اور خالو کوئی نگاہ پر ہنسی کر جاوے گا اور  
 بیانات میں بہت سی آیات مذمت شرک کے اور منع شرک  
 کی وارد کئی گئی جنہیں کسی کسی آیت میں ہی من دون اللہ کی لفظ موجود نہیں  
 یہ دعویٰ محض غلط اور بے واقعہ اور بے بران لفظ من دون اللہ کسی آپ کا  
 کیا مطلب کھل سکتا ہی جہاں من دون اللہ لفظ ہی مثلاً لا یتخذ

بعضنا بعضا اس را با من دون الله میں وہ ان ہی سے مراد ہے  
 کہ سوا حق تعالیٰ کے کسی کو اپنا معبود نہ گردانویا یہ مراد ہی کہ سوا حق تعالیٰ  
 کی کس کی عبادت نہ کرنا چاہئے یا یہ بیان ہی کہ جو لوگ سوا حق تعالیٰ  
 کسی کی عبادت کرتی ہیں وہ مذموم و بد ہیں اور معترض کی تقریر جو  
 جناب مجیب فی نقل کی ہی و سمجھیں وہ معترض ہی ہی کہتا ہے پس  
 ان آیات سے جنہیں لفظ من دون اللہ موجود ہے دعویٰ معترض کا  
 تائید پاتا ہی آپ کی اس جواب کی کہ غیر اللہ کو غیر سمجھ کر الہ اور معبود گردانے  
 کی ممانعت آئی ہی کچھ تائید اس لفظ سے نہیں ہوتی اس لئے کہ دون  
 بمعنی غیر ہی قاموس میں لکھا ہی کہ دون بمعنی غیر قلیل و منہ لیسر  
 فیہا دون خمس و اق صدقہ قلے فی غیر خمس و اق تو حاصل  
 ان آیات کا جنہیں یہ لفظ موجود ہی ہے ہی ہوا کہ خدا کے سوا اور کسی کو خدا  
 کی عبادت نہ کر و یہ مطلب کسی طرح کسی ایسی آیت سے جنہیں نکل سکتا  
 کہ خدا کی سوا اور چیز کی عبادت یہ سمجھ کے نہ کر و کہ وہ غیر اللہ ہی اور اگر  
 غیر اللہ اسے نہ سمجھو تو اس کی عبادت کا کچھ یہ ضائقہ جنہیں ان آیات  
 کا وارد کرنا اور انہی میں شبہ ہونا تو کہہ لی ہوئی اور صاف صاف  
 غلط فہمی جناب مجیب کی ہی و ان آیات سے کوئی مطلب نہ نکال  
 نہیں ہوتا اور اگر اسی طرح بی لگاؤ و کلام سے ہی سبب سے لال کرنا اور کو  
 منظور ہے تو ساری قرآن سے بہت لال کریں یہ کہہ دیں کہ قل عوف  
 بوب لتاس کے معنی یہ ہی کہ غیر خدا کو غیر خدا سمجھ کے عبادت نہ کرو



اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم سے یہ مراد ہی کہ ہر چیز الٰہیہ  
 عینِ خدائی تو ایسی و عبادی ہی سروپاسی کوئی فائدہ نہیں عبت اُضیع  
 مداد و قوطاس و زناحق کی خامہ فرسائی ہے۔ قولہ - یعنی غیر اللہ  
 کو معبود اور موجود دست سمجھو عالم میں جہاں جسکا معبود ہی وہی موجود ہے  
 - الجواب عن قولہ - جن آیات میں کہ لفظ من دون اللہ موجود ہے  
 انکا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ غیر خدا کو معبود اور موجود دست سمجھو بلکہ  
 بیش تر ان آیات کا مطلب یہ ہے کہ غیر خدا کی عبادت نہ کرو یا کہ نہ  
 مطلب ہی کہ جو غیر خدا کی عبادت کرتی ہیں وہ بُری ہیں چنانچہ  
 منجملہ اول آیات کی جنہیں لفظ من دون اللہ کی ہی چند آیات پر  
 بیان ہو چکی ہیں اور چند آیات یہاں مذکور ہوتی ہیں حق تعالیٰ  
 فرماتا ہے و یعبدون من دون اللہ مالا یضرہم ولا ینفعہم  
 اس آیت کا یہی مطلب ہے کہ مشرکین ایسی فی فہم ہیں کہ جو چیزیں <sup>غیر خدا</sup>  
 ہیں اور کچھ ضرر و نفع نہیں پہنچاتی ہیں انکی عبادت کرتی ہیں مطلب  
 نہیں کہ بدون تشریک خدا انکی عبادت کرتی ہیں اسلئے کہ دون معنی  
 غیر ہی جیسا کہ بیان ہوا تو اب لفظ دون سی کیا مطلب سائل کا نکلا اور  
 معترض کا اعتراض کہاں رفع ہوا اسی طرح ایک مقام پر فرماتا ہے فلا تعبد  
 الذی یعبدون من دون اللہ یہاں لفظ دون کا بمعنی غیر ہونا  
 زیادہ تر ظاہر ہی ایک مقام پر فرماتا ہے ان لکم ولما تعبدون  
 دون اللہ یہاں بھی یہی مراد ہے کہ اُن تم پر اور ان چیزوں پر چھلکی تم

عبادت کرتی ہو سوا خدا کے ایک مقام پر فرماتا ہی و یعبدون  
 من دون الله صالہ یفزل بہ سلطاناً اور ایک مقام پر ارشاد  
 فرماتا ہی قل انی نہیت ان اعبدوا الذی تدعون من دون الله  
 ایک مقام پر فرماتا ہی تُحَرِّقِیلَ لَہُم اَیْمَا کُنْتُمْ لَشْرَکُوکُمْ  
 من دون الله اور ایک جگہ ارشاد فرماتا ہی قل لا یتیم شراؤکم  
 الذی تدعون من دون الله ارسوا فی ما اذا خلقوا من الارض  
 امر لہم شراؤکم فی السموات اور ایک جگہ فرماتا ہی و قیل لہم  
 اَیْمَا کُنْتُمْ تَعْبُدُونَ من دون الله اور ایک مقام پر ارشاد  
 فرماتا ہی کہ انما تعبدون من دون الله اوتانا و تخلقون  
 افکا ا ایک مقام پر فرماتا ہی انکم و ما تعبدون ہذا ذواللہ  
 حصہ جہنم بہت سی آیات اس قسم کی ہیں جن میں لفظ من دون  
 اللہ کی موجودی اور وہ آیات مذمت شرک و شرکین پر مشتمل ہیں اور کئی  
 آیتوں کا مطلب یہ نہیں کہ غیر اللہ کو معبود اور موجود سمجھو بلکہ اس  
 مطلب سے کہ سطر حکا لگا وہی نہیں تو جس طرح پہلا دعویٰ مجیب کہ جہاں  
 کہیں مذمت شرک کی ہے لفظ من دون اللہ موجود ہے محض خلاف واقع ہے  
 و یہاں ہی یہ بھی دعویٰ محض خلاف واقع ہے کہ جن آیات میں لفظ من دون  
 اللہ موجود ہے وہی وہی مطلب ہی کہ غیر خدا کو معبود اور موجود سمجھو  
 بلکہ اس مطلب سے کسی طرح حکا لگاؤ اور تعلق ہی وہ آیات کو نہیں بقولہ  
 هو الذی فی السماء الہ و فی الارض الہ یعنی آسمان میں ہی ہے

معبود ہی اور زمین ہی وہی معبود ہے کسی جگہ معبود غیر اوست کا نہیں ہے۔  
 - البیواب عن قوله - آیه هو الذی فی السماء والہ فی الارض  
 اللہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ایک ہی ذات ہے جو آسمان زمین  
 مستحق عبادت ہی اور زمین میں ہی مستحق عبادت ہی جیسا کہ سابقاً  
 بتفصیل بیان ہوا ہے کہ کوئی حکم الہی متعدد سے متعلق نہیں اور یہ  
 نہیں بیان ہوا ہے کہ جس نے الہ اور معبود آسمان و زمین میں وہ سب  
 الہ ہیں اور یہاں ہی مراد قضا صفت علی موصوف واحد اور سوا ایک  
 ذات کی ذوات متعدد سے کچھ بحث و تعلق نہیں ہے اور عجیب کا  
 مطلب یہ ہے کہ اس آیت کا مدلول یہ ہے کہ عالم میں جہاں جس کا معبود  
 ہی وہی اللہ ہے اور یہ طلب اس حالت میں حاصل ہوتا جب حکم  
 بوحدة افراد متعدد پر ہوتا یا محکوم علیہ ایسی چیز ہوتی جو شامل ذوات  
 متعددہ کو ہو سکتی اور ان ذوات متعددہ پر حکم بتاحاد ہوتا لیکن اس آیت  
 میں ایسا نہیں ہے بلکہ اوست میں ایک ہی وصف ایک ہی ذات کی کوئی  
 ثابت کیا گیا ہے تو اب اس آیت سے یہ طلب کسی طرح نہیں حاصل ہو سکتا  
 کہ عالم میں جہاں جس کا معبود ہی وہی ایک ہے الہی بالذات طلب  
 الکلام لشیخ الباطل اگر مقصود اس آیت سے یہ ہوتا کہ جس نے الہ آسمان و  
 زمین میں ہیں وہ سب ایک الہ ہیں یا یہ مقصود ہوتا کہ ایک ہی الہ ہے  
 جو الہ متعددہ سمجھی جاتے ہیں تو ضرورتاً کہ مسند یا مسند الیہ قابل تعدد و  
 تشرع ہوتا اور جب یہاں مسند و مسند الیہ دونوں مفرد ہیں تو جو طلب کے متنازع

حاصل کیا جاہتی ہیں وہ اس آیت کی کسی طرح حاصل نہیں ہوتا پس اس آیت کا وارڈ کیا بیان اور کچھ یہ مفید نہیں اور علاوہ برین بیان سے کچھ نہیں آتا اور مزید خداوند کی اور زیادہ تر ظاہر ہوتی ہے کہ آپ ہی اپنے اعتراض وارد کردہ کو دفع نہیں کر سکتے اور لاکھ بات پیر مارتی ہیں لکن جب قدر کہ پتہ پیر مارتی ہیں اور تنہا ہی زیادہ خود بندھی جاتی ہیں اعتراض کسی طرح نہیں ہو اور بلکہ قوی ہوتا جا تا ہے بیان اس مر کا یہ ہے کہ سائل کا اعتراض اس امر کی طرف راجع ہے کہ جب ہر چیز عین اللہ ہی تو ان چیزوں کی عبادت کی بھی شرع میں کیوں وارد ہے حالانکہ حق تعالیٰ کی عبادت نہی عین نہیں بلکہ مامور بہ ہے اور جب ہر چیز عین خدا قرار پائی تو ہر چیز کی عبادت عین عبادت اللہ ہوئی اور ہر چیز کی عبادت عین عبادت اللہ قرار پائی تو چاہیے کہ منہج و محدور نہ ہو بلکہ مامور بہ ہو اور اس اعتراض کا جواب جناب نبی یہ دیا ہے کہ عبادت غیر اللہ سی جو مانعت ہے وہ اس قید کے ساتھ قید ہے کہ غیر اللہ کو غیر اللہ سمجھ کر عبادت اس کی کرے چنانچہ اس جواب کی تائید میں جناب مخدوم کو وہ امور بیان کرنا لازم تھے جو یہ ثابت ہوتا کہ جہاں کہیں غیر اللہ کی عبادت منہج ہی اس قید کے ساتھ منہج ہے کہ اس کو غیر اللہ سمجھے لکن یہ تو دعویٰ اس قسم کا تھا کہ اولیٰ مائید کہیں آیات و احادیث سے کھلی ہوئی تھیں مگر اور عین الہی نہیں ہو سکتی تھیں کسی بیاد دعویٰ تھا تو اس کی ثبوت سے ہر طرح عاجز رہے بلکہ قدرت الہی کی محاسب میں ہی نہ رہے کہ جواب اپنے دیباہی و بیہوشی سے

آپ ہی پر اس طرح منقلب ہو سکتا ہے کہ جب تک آپ کی اول سی آخر  
 تک تقریر کی ہے سبکو مٹا دی اسلیٰ کہ ستر میں اسی تقدیر کو آپ کے  
 یوں اولٹ سکتا ہی کہ اگر ہر چیز عین خدا بدتی تو ہر چیز کی عبادت  
 کرنی کے سوا حق تعالیٰ کے جوع و تحذیر شرع میں وارد ہوئی وہ قید  
 اس قید کی ساتھ ہوئی کہ ہر چیز کو غیر اللہ تعالیٰ کے عبادت نہ کرو اور منع  
 مطلق اور تحذیر عام وارد نہ ہوتی لکن منع و تحذیر عام ہی اور مطلق ہے  
 اور کوئی تفسید نہیں ہے تو معلوم ہو کہ درحقیقت ہر چیز عین خدا نہیں  
 کاش کہ جناب محب محض ایک دعویٰ پر جواب میں انا فرماتے لکن  
 آپ نے تو کہاں کیا کہ جواب کے تائید میں وہ امور بیان کئی کہ جن سے  
 کسی طرح جواب تائید نہیں پایا بلکہ سوال کی بنیاد اور قویٰ اور مستحکم ہو  
 اسلیٰ کہ اگر فرض کیا جاوی کہ آیہ ہوا الذی فی السماء الہ و فی  
 الارض الہ کا یہی بھی مطلب ہی جو آپ نے بیان فرمایا ہی درالعیاذ  
 باللہ یہ بھی صحیح ہے کہ عالم میں جو جسکا معبود ہی وہی ایک خدا ہے  
 تو پھر اعتراض معترض کا اپنی حالت پر اوسنی طرح باقی رہا کہ جب عالم میں  
 جسکا جو معبود ہی وہی ایک خدا ہی اور کوئی اور معبود سوا اسکے نہیں  
 تو یہ کہ یوں یہ کہ یوں شرع میں وارد ہے کہ سوا حق تعالیٰ کے اور چیز کو  
 عبادت نہ کرو اگر لوں ہی ممانعت وارد ہو کہ غیر اللہ کی عبادت نہ کرو  
 تو جب بھی ایک بات تھی ممانعت تو اس بات کی ہی کہ بتوں کی عبادت  
 نہ کرو حضرت مسیح کی عبادت نہ کرو اور انہیں چیزوں کو حق تعالیٰ نے

غیر اللہ فرمایا ہی اور جہاں غیر اللہ کی عبادت کی ممانعت آئی ہی وہ نہیں  
 چیز و ملکی عبادت کی ممانعت ہی اور یہ چیزین درحقیقت العباد باللہ  
 عین خدا ہیں تو پھر انکی عبادت کی ممانعت کیوں ہی توجہ تقرر کرتے  
 بتائید جواب یہ تمام فرمائی اوتی جواب کچھ انید نہیں پاتا بلکہ اعتراف  
 اور قوی ہوا جاتا ہی۔ قولہ۔ اور کیسی ہو کہ معبود ہونا تو فرع ہے  
 موجود ہونی کی اور جب بدلائل عقلیہ و نقلیہ ثابت ہی کہ غیر اوسکا موجود  
 ہی نہیں تو معبود کیسی ہو سکتا ہی۔ الجواب عن قولہ۔ یہ بیان  
 آپ کا کہ بدلائل عقلیہ و نقلیہ ثابت ہی کہ غیر اوسکا موجود نہیں محض غلط  
 واقع ہی اور بالکل غلط ہی کسی ایک دلیل دہی سی بھی ثابت نہیں کہ غیر اوسکا  
 موجود نہیں محض آپکی غلط بیانی ہے علاوہ برآن یہ بیان آپ کا کہ جب  
 غیر اوسکا موجود نہیں تو معبود کیسی ہو سکتا ہی آپ کی اور آپکی غلط بیانی  
 بوحیثہ وجود کی کل مقولات و ردعاوی اور اوٹام کو خاک سیاہ کرتا ہے  
 اس سبب سی کہ معنی اس کلام کا یہ ہے کہ معبود اور جتنی لوازم وجود ہیں  
 غیر موجود کو عارض نہیں ہو سکتی پس جب غیر خدا موجود نہیں تو وہ موجود  
 ہو سکتا ہی نہ عابد ہو سکتا ہی نہ مطیع ہو سکتا ہی نہ عاصی ہو سکتا ہے  
 نہ کافر ہو سکتا ہی نہ مسلم ہو سکتا ہی المختصر کوئی لازم وجودی اوسکی طرف  
 منسوب نہیں کر سکتے لکن تمام شرائع جمیع انبیاء اور شریعت سوال اور  
 کل عقلاء متفق ہیں اس بات پر کہ غیر اللہ مطیع ہے اور غیر اللہ عاصی ہے  
 اور غیر اللہ عابد ہی اور غیر اللہ معبود ہی حق تعالیٰ فرماتا ہی قل غیر اللہ

تأمر و فی اعیانہا ایما اهلون دوسری جگہ فرماتا کہ قل اعبدوا اللہ تعالیٰ  
الکمال و نظائر ہی کہ جن چیز کی عبادت مشرکین کرتی تھی انہیں  
تعبیر بلفظ غیر اللہ یہاں ہوئی۔ یہ سب اس جگہ قبول ہو گیا ہے کہ جو کہ معبود  
ہو نافر معبود ہونی کی ہی اور جو چیز کہ موجود نہ ہو وہ معبود نہیں ہو سکتی  
اور قرآن میں اور احادیث میں اور کل شائع میں تصریح ہے کہ غیر اللہ معبود  
ہی تو لازم آیا کہ غیر اللہ موجود ہی ہو سکتی کہ یہ خود مجیب کی نزدیک مسلم  
ہے کہ جب تک کوئی شئی موجود نہ ہو معبود نہیں ہو سکتی اس طرح صمد  
لوازم وجود ہیں کہ وہ قرآن اور احادیث و کل اقوال علماء میں طریقت  
کی منسوب ہیں اور یہ مجیب فی تسلیم کر لیا کہ لوازم وجود غیر معبود کی طرف  
منسوب نہیں ہو سکتے پس غیر اللہ کا وجود ثابت ہو گیا اور خود انہیں  
کی کلام سی یہاں باطل ہو گیا کہ غیر اللہ موجود نہیں الخضر یہ قضیہ صحیح و مسلم  
ہی کہ معبود ہونا اور جتنی لوازم وجودی ہیں وہ سب فرع موجود ہونی ہیں  
لکن اس امر کی تسلیم مجیب کی عقیدہ کی بالکل حاکم اور نفی ہی اس لئے کہ یہاں  
بضرورت عقل ثابت اور عقل کی نزدیک مسلم اور کل شائع میں ہیں  
کہ لوازم وجود غیر اللہ کی لئی ثابت ہیں پس اس قضیہ کو جس پر ابطال عقائد  
واقوال قائلین بوحث وجود مبنی ہے اسکا استعمال کرنا یہ ہی نہایت  
خوش فہمی مجیب کی ہی علاوہ بران اگر تسلیم کیا جاوی کہ جب غیر اللہ موجود  
تو معبود نہیں ہو سکتا اور یہی تسلیم کیا جاوی کہ غیر اللہ موجود نہیں تو لازم  
یہہ آویگا کہ غیر اللہ معبود نہ ہو اور جب غیر اللہ حقیقت معبود نہیں بلکہ حقیقی

چیزیں معبود ہیں وہ دوسرا عیاذ باللہ منہذا القول عین اللہ میں تو پھر  
وہی اعتراض معترض کا قایم رہے گا کہ غیر اللہ کی عبادت کی ممانعت کیوں فرما  
ہوئی اسلئے کہ غیر اللہ نہ وجود ہی نہ معبود ہے جہاں جسکی عبادت ہوئی  
العیاذ باللہ وہی اللہ ہے کسی غیر کی اسکی عبادت نہیں ہوتی تو پھر  
شرع میں یہ کیوں آیا ہے کہ غیر اللہ کی عبادت نہ کرے غیر اللہ کہاں ہے  
جسکی کوئی عبادت کرے عبادت تو بقول محیب فرع وجود کی ہی اور  
غیر اللہ موجود نہیں اب ملاحظہ طلب ہی کہ اس تقریر سی محیب کے اعتراض معترض  
بالکل مرتفع نہوا اور جو دعویٰ کہنے فرمایا تھا کہ غیر اللہ کو غیر خدا سمجھنے کی عبادت  
کرنیکی ممانعت آئی ہی وہ اس تقریر سی کہیں کسی طرح نہ ثابت بلکہ علاوہ  
ایک دوسرا اشکال پیدا ہو گیا اسلئے کہ جب غیر اللہ موجود نہیں اور نہ غیر  
معبود ہو سکتا ہی تو یہ امر محال و ممتنع الوجود ہوا کہ غیر خدا کی کوئی عبادت  
کری اور جو امر محال و ممتنع الوجود ہوا اسی منع کرنا عبث ہی اگر کوئی  
قید لگا کر کے ہی ہوا اور عبث اور باطل سی حکام الہی مقررہ ہیں اس امر  
کا محیب وسائل کو بھی انکار نہیں ہو سکتا پس یہ کہان ہو سکتا ہے  
کہ غیر اللہ کو غیر سمجھ کر الہ اور معبود بنانا منع ہو اور شرع میں سی کی ممانعت  
آئی ہو اسلئے کہ غیر اللہ نہ غیر سمجھ کر کے معبود بن سکتا ہی نہ بدو نہ سمجھ کر  
معبود بن سکتا ہی وہ تو محیب کی نزدیک موجود ہی نہیں ہے اور معبود  
ہونا محیب کے نزدیک فرع موجود ہونیکی ہی اور جب وہ معبود بن سکتا  
تو اسکی معبود بنانی کی ممانعت کیوں آئی اسلئے کہ یہ امر محال ہی نہ



یہ تھا کہ غیر خدا کے موجود وجود سمجھنے کی مانعت آئی ہوتی لیکن یہ نہیں  
 بلکہ خود موجب فی تسلیم کیا کہ غیر خدا کے وجود بنانی کی مانعت آئی ہے اور  
 اگر مجیب اسی پلٹ جاوے گی اور اپنی کلام کی تاویل کرینگے تو کیا فائدہ  
 قرآن موجود ہی احادیث موجود ہیں اور کتب انبیاء سابقین اگرچہ صحف  
 ہوں موجود ہیں اور سب اس بات سے ملوین کہ غیر خدا کی عبادت منکر  
 یہ کہیں حکم نہیں ہی کہ غیر خدا کو غیر خدا نہ سمجھو تو اگر قبضہ صحیح ہو کہ غیر خدا  
 موجود نہیں تو چاہیے تھا کہ غیر خدا کی عبادت ممنوع نہ ہوتی لیکن غیر خدا  
 کی عبادت ممنوع ہے تو ثابت ہو کہ غیر خدا موجود ہی سہی کہ منع و  
 جہیز ہی ہو یا ہی ہو واقع ہوتی ہی اور جب عبادت واقع ہوئی اور غیر خدا  
 معبود ہو گیا اور مجیب کہتی ہیں کہ معبود و سوانفع وجود ہو سکی ہے تو  
 غیر خدا کا موجود ہونا ثابت ہو گیا پس اخیر میں عجیب کلام لطیف جناب  
 مجیب سی صد و پانچواں ہی کہ اسنی اول سی آخر تک جو کچھ کہہ کر انہوں نے  
 اور انکی ہم مشبہ سائل نے کہا تھا سب کو باطل کر دیا۔ قولہ  
 وَاللّٰهُ اَعْلَمُ وَعِلْمُهُ اَحْكَمُ۔ الْجَوَابُ عَنْ قَوْلِهِ سَيَبْقَىٰ طَبِيعَہ  
 صحیح ہے لیکن جناب مجیب فی اسکو اپنی زبان پر جاری کر کے آگیت  
 بیانات میں اپنی اور ایسا اسناگ سخت مار لیا کہ وہ آگیتہ سنگ  
 کی پٹری سے پاش پاش ہو گیا اسلی کہ اللہ کا اعلم ہونا ہی اسکی نہیں سمجھ  
 کہ اپنے سوا کسی اور سی وہ زیادہ تر اعلم ہو اور علم کو حکم جو مابدون  
 اسکی نہیں کہی اور اعلم ہی ہو جو اس قدر استحکام نہیں کہتا جس قدر کہ علم

احکم ہی پس جبکہ کوئی اور ذہنی عالم سوا حق تعالیٰ کے ہی اور اس عالم کی  
 بہ نسبت حق تعالیٰ اعلم ہی اور یہ عالم خود جناب مجیب الہیہ کی چکی کے لوازم  
 وجود یہ فرع موجود ہونیکی ہیں اسلئے کہ انکا یہ کہنا کہ معبود ہونا منسجح ہو  
 ہونیکی ہے ہی کلیہ پر مبنی ہے تو جس طرح کہ معبود ہونا فرع موجود ہونے  
 کی ہی ویسا ہی عالم ہونا ہی فرع موجود ہونیکی ہے تو کوئی دوسری عالم  
 عالم نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ موجود نہ ہو اور حق تعالیٰ کا علم ہونا  
 منحصر اس امر پر ہے کہ کوئی اور چیز بھی عالم ہوتا کہ اسکی بہ نسبت حق تعالیٰ  
 اعلم قرار پائی پس اس ثابت ہوا کہ کوئی شئی موجود ہی اور وہ عالم ہی  
 اور اسکی بہ نسبت حق تعالیٰ اعلم ہی والا جب تک کہ دوسری شئی موجود  
 نہ ہو اسی حق تعالیٰ کا علم ہونا محقق نہیں ہو سکتا اور جب یہ ثابت ہوا  
 کہ اور چیز موجود ہی تو یہ باطل ہو گیا کہ کوئی شئی سوا حق تعالیٰ کے  
 موجود نہیں اور یہ تقریر آخر جب ہر چیز عین خدا قرار پائی تو حق تعالیٰ اعلم  
 نہیں ہو سکتا اسلئے کہ جتنی عالم ہیں وہ سب ہی ہیں اور کوئی شئی بہ نسبت  
 اپنی ذات کی آپ اعلم نہیں ہو سکتی بہر حال اللہ کا علم ہونا مقضی امر ہے  
 کا ہی کہ کوئی عالم غیر خدا ہی وجود نہ دے اور جب یہ ثابت ہوا کہ یہ ہر  
 مجیب کا باطل ہو گیا کہ کوئی وجود غیر خدا نہیں ہی طرح جب تک کہ علم  
 خدا جو احکم ہے غیر اس علم کا نہ ہو کہ جو علم خدا نہیں اور احکام میں علم خدا  
 ہی کم ہی یہ امر صحیح نہیں ہو سکتا کہ علم خدا کم ہی تو اب ضرور یہ کہ کوئی  
 علم غیر خدا ہی ہو اور غیر علم خدا جب موجود ہو تو ثابت ہو گیا کہ غیر خدا

سو جو وہی پہلی کہ حسیب کی نزو یک ضرورتی کہ عالم ہر نافع و مضر ہو  
 کی ہو جو یہ اگر با بقا بیان ہو اعلیٰ وہ بران علم غیر علم نہ الر قبیلہ اص  
 اور حسیب تک کہ کوئی اور عالم نہ ہو کہ جسے ساریہ علم قایم ہو علم نہایت قائم  
 نہیں ہو سکتا پس ضرور یہ کہ کوئی اور عالم بھی وجود ہو کہ نسبت اس  
 علم کی علم حق تعالیٰ کا حکم ہو تو وجود غیرین کا اس فقرہ ہی ہی ہوتا  
 کہ علم اپنے احکام سے پس یہ فقرہ وار و کرنا خاتمہ بیانات پر اپنی حسیب کو یا  
 اس بات کی ترمادست پر محمد زوینابی کہ جو کچھ اولیٰ ہی خلیفہ کا فہم  
 فی بیان کیا سب غلط اور باطل ہے و اذا بلغ الکلام الی هذا المقام  
 فلتحمده الله الملمات العالم علی توفيقه للاتمام فی استیعفه  
 العظامه مسبلین علی محمد خیر الامام والہ السادة الکرام  
 اللهم و اجعله خاتما لوجهک الکریم و تقبله منی انک  
 انت السميع العليم و انفع به من اراد انک بقلب سلیم  
 ولا تخزین یوم لا ینفع فيه مال ولا حیلیم و اغفر لی  
 و تحیا و عتی یا غفور یا رحیم

هذا اخر ما جرت به  
 سراج السيد العلامة  
 ابقاه الله

ادامہ واجزل اعزازہ واکرامہ وتجنّم  
 کلامہ ختم العبد الحقیر کاتب ہذا  
 الاساطیر کلامہ وسمّیت ہذا الاملا  
 ببُنیانِ الْاِیْمَانِ اتقانِ الْاِیْقَانِ  
 بان لا اِلهَ اِلَّا اللهُ الْوَاحِدُ الْمَنَّانُ  
 ونفع الله به المؤمنین وجعله ذخیرة  
 للسید ولنا فی قیام الدین واخر دعوانا

اِنَّا نَحْمَدُ اللهَ رَبِّ

الْعَالَمِیْنَ

ھ

# اطلاخ

چونکہ حق تصنیف کتاب ہذا رخاب مصنف صاحب دامت برکاتہ  
 نے راقم کو عنایت فرمایا ہے لہذا نہ مت اہل مطابع و تاجرن  
 ایشان میں یہ عرض ہے کہ بدون اجازت قصداً طبع نہ کیا جائے  
 توڑے افق پر بہت لڑتے ہیں نہ ادا ٹھائیں یہ قدر ضرورت مطلوب  
 ہوں راقم سے طلب فرمائیں فقط

راقم

سید عابد علی حتم مطبع مقام لکھنؤ محاذ وزیر گنج تباریخ نوین ماہ حبیب  
 سنہ ۱۲۸۰ھ بمطابق ماہ مئی ۱۸۶۳ء در مطبع اثنا عشری طبع شد

جو مصالح جتہ اور فوائد مہتممین اہل بر فطر کر کے چاہی کہ وہ حضرات  
 جنکو نرمی گفتار پسند نہیں اس بارہ میں عذر صحیح کو جانتے تھے کہ  
 متعلقہ بقبول و تصویب فرماویں اور اگر حامیان سائل و مجیب سے  
 کوئی شخص جرات رد پر کلام جناب سید عالی مقام کے کری تو کافہ چہاں  
 بالاحسان اوسکو ہی ملجو خط رہنا چاہی۔ یا پوچھیں یہ کہ ان سائل و  
 سی جو غلط ہوئی تھی اگر اونکا بیان جدا گانہ کیا جاتا تو وہ بخوبی  
 مفہوم نہ دیتی اور ظہور شناعة و بطلان مقالات سائل و مجیب جہ  
 کامل سی طرح ممکن تھا کہ اولاً اون غلط کامیان ہو جاتا بعد اسکے  
 کلام سائل و مجیب رد کیا جاتا بنا علیہ جناب سید نے استدعا تو  
 و بیان غلط فاضلہ و زلات صحنہ سی ان دونو حضرات کے کی اور چونکہ  
 ان غلط کی بیان پر اکتفا کرنی سی رد ہر فقرہ کی ان دونو بزرگواروں  
 کی بخوبی اذہان ناظرین میں نہیں آسکتی تھی لہذا ضرور ہوا کہ بعد بعد  
 و تبیین غلط کی ہر ہر فقرہ ان دونو حضرات کا رد کیا جادی اس سبب  
 ہر فقرہ انکی کلام کا بعد تبیین غلط و مقام کی رد کیا گیا اور رد تفصیل  
 ہر ہر فقرہ کی منجر اس مہیطت ہو گئی کہ بعض بیانات مکرر ہو گئی  
 اگر چہ لباس عنوان تقریر ہر جگہ جدا گانہ ہی لیکن اس کار سی حفظ  
 ممکن نہ تھا اسلی کہ جس مقام پر جو مطلب مکرر وار کیا گیا ہے  
 اگر اوس مقام پر وہ مطلب مکرر بیان کیا جاتا تو کفایت شاہ  
 بجانب ماسبق کیجاتی تو غلط کو یہ بات نہیں مطلب سبیل